



Caritas et familiaritas à l'ombre du Seigneur : les relations des mulieres religiosae des Pays-Bas méridionaux du 13ème siècle avec leur entourage

Anne-Laure Méril Méril-Bellini Delle Stelle

► To cite this version:

Anne-Laure Méril Méril-Bellini Delle Stelle. Caritas et familiaritas à l'ombre du Seigneur : les relations des mulieres religiosae des Pays-Bas méridionaux du 13ème siècle avec leur entourage. Archéologie et Préhistoire. Université Toulouse le Mirail - Toulouse II, 2012. Français. NNT : 2012TOU20114 . tel-00753893

HAL Id: tel-00753893

<https://theses.hal.science/tel-00753893>

Submitted on 19 Nov 2012

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Université
de Toulouse

THÈSE

En vue de l'obtention du

DOCTORAT DE L'UNIVERSITÉ DE TOULOUSE

Délivré par :

Université Toulouse 2 Le Mirail (UT2 Le Mirail)

Cotutelle internationale avec :

Présentée et soutenue par :

Anne-Laure Méril-Bellini Delle Stelle

Le vendredi 21 septembre 2012

Titre :

Caritas et familiaritas à l'ombre du Seigneur : les relations des mulieres religiosae des Pays-Bas méridionaux du 13ème siècle avec leur entourage

ED TESC : Histoire

Unité de recherche :

Laboratoire FRAMESPA

Directeur(s) de Thèse :

Madame Sophie Brouquet-Cassanges (Université de Toulouse II-Le Mirail)

Rapporteurs :

Madame Edina Bozoky (Université de Poitiers-CESCM)

Monsieur Didier Lett (Université de Paris VII-Diderot)

Autre(s) membre(s) du jury :

Monsieur Alain Dierkens (Université libre de Bruxelles)

Madame Michelle Fournié (Université de Toulouse II-Le Mirail)

UNIVERSITÉ TOULOUSE II-LE MIRAIL

Caritas et familiaritas à l'ombre du Seigneur

les relations des *mulieres religiosae* des
Pays-Bas méridionaux du XIII^e siècle avec leur
entourage

Anne-Laure MÉRIL-BELLINI Delle Stelle

Directrice de thèse : Madame Sophie Brouquet-Cassagnes

SOMMAIRE

SOMMAIRE	2
REMERCIEMENTS	8
AVERTISSEMENTS	12
Abréviations utilisées pour citer les sources	12
Les recueils d' <i>exempla</i>	12
Les livres communautaires de <i>Vies</i>	12
Les <i>Vitae</i>	12
Citations des sources	13
INTRODUCTION	14
PREMIÈRE PARTIE : LES PAYS-BAS MÉRIDIONAUX, LA CONTRÉE DES DAMES	21
Chapitre I^{er}- « Qu'y a-t-il dans un nom ? »	23
I- Une ambiguïté lexicale	25
II- La terminologie de la recherche contemporaine	27
Chapitre II- Le genre des <i>mulieres religiosae</i>	30
I- Des pratiques genrées	30
II- Écouter des voix de femmes	31
Chapitre III- Ni ordre, ni statut ?	34
I- La condition béguinale	34
II- Un ou des phénomènes béguinaux ?	36
Chapitre IV- Les Pays-Bas méridionaux au XIII^e siècle	38
I- Liège, principauté, diocèse et cité	40
II- Le tissu religieux régional	44

DEUXIÈME PARTIE : LES *MULIERES RELIGIOSAE* ET LES SAINTS HOMMES DES PAYS-BAS MÉRIDIONAUX DU XIII^E SIÈCLE AU MIROIR DE L'HAGIOGRAPHIE **63**

Chapitre I^{er} - Les différentes facettes de la sainteté des Pays-Bas méridionaux du XIII^e siècle **67**

- I- Les saintes *mulieres religiosae* (fin du XII^e siècle- milieu du XIII^e siècle) 67
- II- Les saints *virii Dei* (fin du XII^e siècle- milieu du XIII^e siècle) 88

Chapitre II- Les hagiographes **93**

- I- Hugues de Floreffe († après 1228) 94
- II- Jacques de Vitry (1160/1170- 1240) 94
- III- Césaire de Heisterbach (vers 1170/1180-1240) 95
- IV- Thomas de Cantimpré (1200 – vers 1265/1270) 97
- V- Gossuin de Bossut (milieu XIII^e siècle) 99
- VI- Thomas, le Chantre de Villers 100
- VII- Philippe de Clairvaux († 1273) 100

TROISIÈME PARTIE : ENTRE RETRAIT DU MONDE ET EXCLUSION, L'ISOLEMENT SOCIAL DES *MULIERES RELIGIOSAE* **102**

Chapitre I^{er} - De l'élection divine à l'exclusion sociale **103**

- I- « Ne suis-je pas meilleur que dix fils ? » 104
- II- « On ne peut lutter contre la poussée de l'Esprit » 107

Chapitre II- L'élitisme spirituel comme frontière sociale **114**

- I- Rompre avec le siècle 114
- II- Un comportement asocial 118
- III- Un mode de vie singulier 131
- IV- La honte et la pénitence 146

Chapitre III-Le rejet de la société et de leurs proches **149**

- I- Le martyre social des *mulieres religiosae* 149
- II- Les opposants aux premières *mulieres religiosae* 156

Chapitre IV- Vers la fin des tensions ?	166
I- Dans la protection du Seigneur	166
II- Les protecteurs terrestres : des grands ecclésiastiques au frère charnel	170
III- Les défenseurs de la sainteté et du mode de vie béguinal : les hagiographes propagandistes	178
 QUATRIÈME PARTIE : CHOISIR LA DEUXIÈME VOIE : LA SOCIABILITÉ DES <i>MULIERES RELIGIOSAE</i>	 192
Chapitre I^{er}- Marthe ou Marie, Léa ou Rachel ?	194
I- L'ouverture au monde	194
II- L'horizon social des <i>mulieres religiosae</i>	221
 Chapitre II –« Le confort de son patronage »	 233
I- Les <i>mulieres religiosae</i> spécialistes de l'intercession spirituelle	234
II- Les <i>mulieres religiosae</i> , prophètes du divin	240
III- Œuvrer pour le salut des âmes	247
IV- Être thaumaturge	251
V- Se placer sous la protection des <i>mulieres religiosae</i>	255
 Chapitre III- « D'élève elle est devenue maître »	 258
I- Connaissances et savoir des <i>mulieres religiosae</i>	258
II- Les pédagogies de l'exemple et de l'exhortation	269
III- Des enseignantes de l'Esprit	274
IV- <i>Magistrae</i> et élèves	280
 CINQUIÈME PARTIE : LES <i>MULIERES RELIGIOSAE</i> ET L'AFFECTIVITÉ SPIRITUELLE	 289
Chapitre- I^{er}- Les <i>mulieres religiosae</i> et les dilections spirituelles	290
I- La dilection dans la charité	290
II- La parenté spirituelle et l'amitié dans le Christ : principes et fonctions dans les <i>Vitae</i>	300
 Chapitre II- L'affectivité spirituelle, fil rouge hagiographique	 318

I- L'affectivité spirituelle au cœur de l'écriture hagiographique	319
II- <i>Memoria</i> et <i>exempla</i> de la <i>caritas</i>	322
Chapitre III- Splendeurs et misères des affections spirituelles chez les <i>mulieres religiosae</i>	339
I- Les affections spirituelles et les contraintes comportementales	339
II- Les affections spirituelles face aux exigences sociales	346
III- Les affections spirituelles et les assimilations communautaires	353
IV- La fin des amitiés mixtes ou l'intégration des communautés féminines ?	358
CONCLUSION	372
SOURCES ET TRAVAUX	378
Sources imprimées	379
Éditions des <i>Vitae</i> en latin	379
Traductions en moyen anglais	380
Traductions modernes	380
Éditions d'œuvres complémentaires	381
Travaux	382
Ressources électroniques	417
Colloques	417
INDEX	419
RÉSUMÉ	430
ANNEXES	431
ANNEXE n° 1	432
Les <i>mulieres religiosae</i> des Pays-Bas méridionaux du XII ^e au début du XIV ^e siècle	432

ANNEXE n° 2	445
La présence de la parenté dans les <i>Vitae</i> de chaque <i>mulier religiosa</i>	445
ANNEXE n° 3	446
La place de la religion chez les parents des <i>mulieres religiosae</i>	446
ANNEXE n° 4	447
La place de la religion dans la parenté des <i>mulieres religiosae</i>	447
ANNEXE n° 5	448
La visibilité des frères et sœurs dans les <i>Vitae</i> de chaque <i>mulier religiosa</i>	448
ANNEXE n° 6	449
Le réseau de solidarité autour de Julienne de Montcornillon	449
ANNEXE n° 6-bis	450
La fuite de Julienne de la léproserie de Montcornillon	450
ANNEXE n° 7	451
Les individus présents dans chacune des <i>Vitae</i> des premières <i>mulieres religiosae</i> et des saints hommes contemporains	451
L'horizon social de Christine l'Admirable à partir de la <i>Vita Christinae Mirabilis</i>	452
L'horizon social d'Yvette de Huy à partir de la <i>Vita Ivettae</i> et de la <i>Vita Abundi</i>	454
L'horizon social de Marie d'Oignies : à partir de la <i>Vita Mariae Oigniacensis</i> et du <i>Bonum Universale de Apibus</i>	456
L'horizon social de Lutgarde d'Aywières à partir de la <i>Vita Lutgardis Aquiriensis</i> et du <i>Bonum Universale de Apibus</i>	459
L'horizon social de Julienne de Montcornillon à partir de la <i>Vita Juliane de Corelion</i>	462
L'horizon social d'Ide de Gorsleeuw à partir de la <i>Vita Idae Lewensis</i>	464
L'horizon social d'Ide de Nivelles à partir de la <i>Vita Idae Nivellensis</i>	465
L'horizon social de Béatrice de Nazareth à partir de la <i>Vita Beatricis</i>	468
L'horizon social de Catherine de Louvain à partir du <i>Bonum Universale de Apibus</i> (II, 29, 20)	470

L'horizon social de Marguerite d'Ypres à partir de la <i>Vita Margarete de Ypres</i>	471
L'horizon social d'Aleydis de Schaerbeek à partir de la <i>Vita Aleydis Scarembecanae</i>	472
L'horizon social d'Élisabeth de Spalbeek à partir de la <i>Vita Elizabeth sanctimonialis in Erkenrode</i> et du <i>Bonum Universale de Apibus</i> (I, 25, 7)	473
L'horizon social de Jean de Cantimpré à partir de la <i>Vita Ioannis Cantipratensis</i>	474
L'horizon social d'Arnulf, convers de Villers à partir de la <i>Vita Arnulfi</i>	476
L'horizon social d'Abond, moine de Villers à partir de la <i>Vita Abundi</i> , des lettres de Thomas le Chantre, et la <i>Vita Goberti de Asperimonte</i>	478
ANNEXE n° 8	480
La visibilité des ordres religieux dans les <i>Vitae</i>	480
Visibilité de l'ordre bénédictin par rapport au nombre total de contacts	480
Visibilité de l'ordre cistercien par rapport au nombre total de contacts	481
Visibilité de l'ordre dominicain par rapport au nombre total de contacts	482
Visibilité de chanoines réguliers (augustins, prémontrés) par rapport au nombre total de contacts	483
ANNEXE n° 9	484
Le réseau des maîtres prédicateurs disciples de Pierre le Chantre autour des <i>mulieres religiosae</i>	484
ANNEXE n° 10	485
Les miracles effectués par Lutgarde d'Aywières d'après la <i>Vita Lutgardis Aquiriensis</i>	485
Annexe n° 11	487
Le réseau social global des premières <i>mulieres religiosae</i>	487
Annexe n° 12	514
Les dons des reliques des onze mille vierges d'après les documents de l'abbaye de Saint-Trond	514

REMERCIEMENTS

Ma gratitude va à Madame Sophie Brouquet-Cassagnes qui m'a non seulement accordé sa confiance en me permettant de continuer à travailler sur un sujet qui me tient à cœur - y compris en m'épaulant dans mes démarches administratives - mais m'a également offert son soutien amical, sans lesquels il m'aurait été difficile de mener cette étude à son terme.

Je remercie vivement Madame Michelle Fournié qui, après m'avoir conseillée lors de mes recherches de DEA, a accepté de me guider plus loin encore en faisant partie du jury de thèse.

Je souhaite également ici rendre hommage aux professeurs que j'ai pu rencontrer et qui ont nourri de leur science ma passion pour l'histoire médiévale : Messieurs Martin Aurell et Philippe Sénac, Mesdames Béatrice Leroy, Véronique Lamazou-Duplan, Cécile Treffort et Madame Édina Bozoky, qui la première m'a lancée sur les traces de Lutgarde d'Aywières et de Thomas de Cantimpré avec mon mémoire de maîtrise.

Un grand merci également à Monsieur Damien Boquet pour ses suggestions et remarques qui m'ont beaucoup appris, ainsi que Monsieur Didier Lett pour ses précieux conseils en matière d'histoire du genre.

Je remercie chaleureusement Monsieur Alexis Grélois pour avoir pris le temps de m'expliquer les tentants et les aboutissants du débat historiographique sur les premières cisterciennes.

Je tiens également à exprimer ma gratitude à Monsieur Pascal Majérus dont les indications bibliographiques ont été particulièrement enrichissantes, ainsi qu'à Mesdames Chloé Maillet, Agnès Dubreuil-Arcin et Pilar Jimenez-Sanchez.

Je souhaiterais également remercier le personnel administratif de l'Université de Toulouse et de l'école doctorale TESC qui a montré une bienveillance particulière pour une étudiante éloignée de sa faculté.

Merci également à tous ceux qui ont contribué, d'une manière ou d'une autre, à l'achèvement de ce projet en prêtant une oreille amicale à mes préoccupations de doctorante, en particulier Madame Catherine Sagette qui, outre son écoute attentive

et ses réflexions pertinentes, m'a inlassablement prodigué réconfort et soutien.

Je ne saurais oublier tous mes élèves de secondaire qui m'ont appris à faire les choses sérieusement sans pourtant me prendre au sérieux.

Durant cette longue traversée, l'appui et la confiance de mes proches ont été essentiels dans l'aboutissement de ce travail. Je pense, bien sûr, à mes parents Monsieur Lionel et Madame Marie-Hélène Mériel. Mais je ne saurais exprimer véritablement toute ma reconnaissance à mon époux Damien Bellini Delle Stelle et mon fils Alix Bellini Delle Stelle—Mériel. Leur patience infinie et leurs constants encouragements nous ont permis de parvenir ensemble au terme de ce véritable projet familial et c'est avec tout mon amour que je leur dédie cette thèse.

À Damien et Alix

AVERTISSEMENTS

Abréviations utilisées pour citer les sources

Les recueils d'*exempla*

<i>BU</i>	<i>Bonum Universale de Apibus</i>
<i>DM</i>	<i>Dialogus Magnus visionum atque miraculorum</i>

Les livres communautaires de *Vies*

<i>LS</i>	<i>Liber sororum</i> (d’Unterlinden)
-----------	--------------------------------------

Les *Vitae*

<i>VA</i>	<i>Vita Arnulfi</i>
<i>VAb</i>	<i>Vita Abundi</i>
<i>VAS</i>	<i>Vita Aleydis Scarembecanae</i>
<i>VB</i>	<i>Vita Beatricis</i>
<i>VCM</i>	<i>Vita Christinae Mirabilis</i>
<i>VEE</i>	<i>Vita Elizabeth sanctimonialis in Erkenrode</i>
<i>VIC</i>	<i>Vita Ioannis Cantipratensis</i>
<i>VIH</i>	<i>Vita Ivettae (Hui)</i>
<i>VILE</i>	<i>Vita Idae Lewensis</i>
<i>VILO</i>	<i>Vita Idae Lovaniensis</i>
<i>VIN</i>	<i>Vita Idae Nivellensis</i>
<i>VJC</i>	<i>Vita Juliane de Corelion</i>
<i>VGA</i>	<i>Vita Goberti de Asperimonte</i>

<i>VGP</i>	<i>Vita Godefridi Pachomii</i>
<i>VLA</i>	<i>Vita Lutgardis Aquiriensis</i>
<i>VMO</i>	<i>Vita Mariae Oigniacensis</i>
<i>VMO-S</i>	<i>Vita Mariae Oigniacensis Supplementum</i>
<i>VMY</i>	<i>Vita Margarete de Ypres</i>

Citations des sources

La citation des sources suit le découpage des textes tels qu'il est proposé dans les versions publiées par les paléographes dans ce qu'ils supposent être la version d'origine du texte, c'est-à-dire en livre, chapitre ou distinction, etc., et non en numéro de pages et de colonnes comme on a pu le faire pendant longtemps pour la citation des *Acta Sanctorum* ou l'édition de Joseph Strange du *Dialogue Miraculorum* de Césaire de Heisterbach.

Le premier chiffre – romain - correspond au livre ou chapitre, le deuxième ou troisième chiffre – arabe - précise les sous-parties (paragraphe, sous-chapitres). Ils sont généralement séparés par une virgule quand le texte est divisé de manière hiérarchique dans une liste à plusieurs niveaux. Néanmoins, certains découpages comme celle de la *Vita Ivettae (Hui)* et de la *Vita Beatricis* se fondent uniquement sur la base de paragraphes et de sous-paragraphes. Ces deux usages ayant été largement adoptés dans les éditions, les traductions et la plupart des travaux, ils sont également suivis ici.

INTRODUCTION

« On assure que le monde, en abrégant les distances, en transmettant la pensée dans les airs, s'unira toujours davantage, que la fraternité régnera. Hélas! Ne croyez pas à cette union des hommes. Concevant la liberté comme l'accroissement des besoins et leur prompt satisfaction, ils altèrent leur nature, car ils font naître en eux une foule de désirs insensés, d'habitudes et d'imaginations absurdes. Ils ne vivent que pour s'envier mutuellement, pour la sensualité et l'ostentation ».

Féodor DOSTOÏEVSKI, *Les Frères Karamazov*

En histoire médiévale, le dossier des *mulieres religiosae* et des béguines est une question depuis longtemps parcourue dont il paraît vain de vouloir tirer davantage de suc. Examinées tantôt dans le cadre de l'histoire locale, tantôt dans celui de l'histoire religieuse, de la mystique, des pratiques spirituelles ou de l'organisation des structures communautaires, mais aussi par le biais de l'histoire économique et enfin des recherches féministes, les *mulieres religiosae* et les béguines ont rarement été étudiés pour elles-mêmes, comme actrices de leur milieu et de leur époque, tant il semblait évident qu'une histoire de ces *mulieres religiosae* paraissait impossible.

En effet, elles posaient déjà un double problème à la société de leur temps. De par leur sexe et leur projet spirituel, elles se heurtèrent à une frontière dont le franchissement s'avérait mal aisé, dans la mesure où le christianisme occidental réservait le sacerdoce aux seuls hommes d'Église. Leur existence même semblait être compromise.

Pourtant, la masse des sources conservées témoigne de la place singulière qu'elles ont occupée sur la scène religieuse jusqu'au XV^e siècle et même au-delà. Quoique leur propre voix soit à peine audible, quelques hommes se sont montrés plutôt volubiles à leur endroit : ils ouvrent à l'enquêteur d'étroites fenêtres sur quelques ombreux gynécées où les femmes s'activent avec dynamisme, tour à tour dans les domaines économique, politique, culturel et religieux sous le regard perplexe de l'Église.

La situation est d'autant plus paradoxale que ce sont des ecclésiastiques qui parlent le plus d'elles, invitant l'historien à s'interroger sur la possibilité d'un lien entre l'Église et les femmes. Quelle place peuvent avoir des femmes pieuses, telles que les *mulieres religiosae*, dans une société dirigée et guidée par un clergé masculin ? Pourquoi l'Église a-t-elle cherché à faire écrire sur ces femmes ? S'agit-il d'une promotion de la femme ou plutôt d'une redistribution des rôles en fonction de son sexe ?

Tirant les leçons de l'histoire des femmes et du genre, le cas de ces « Dames » pieuses qui ont marqué le XIII^e siècle peut être interrogé à nouveaux frais, en comparant les *mulieres religiosae* aux saints contemporains locaux, curieusement

ignorés de la plupart des historiens. Cette recherche dévoile, non seulement, les spécificités de ces femmes dévotes, mais laisse deviner celles des hommes pieux dans la société médiévale, engageant *in fine* à une réflexion sur le pouvoir des laïcs dans le domaine spirituel et à leur éventuelle influence religieuse sur le milieu clérical. De fait, cette méthode débouche sur un questionnement plus large sur la place assignée aux exclus du sacerdoce, quel que soit leur sexe, dans la spiritualité et l'Église médiévales, et convie à repenser les frontières sociales à l'aune d'autres clivages que celui du genre, compris comme la construction sociale de la différence des sexes, suivant ainsi la voie tracée par les recherches développées notamment dans le monde anglo-saxon¹.

La multiplicité des sources relatives aux béguines et aux *mulieres religiosae* imposait une sélection avant de se lancer dans cette démarche. Si les données normatives ont été déjà largement exploitées, la production hagiographique et exemplaire, longtemps abandonnée aux chercheurs en science religieuse, peut promettre quelques fruits savoureux. Jadis dédaignées au profit des chartes, règlements et autres testaments, les *Vitae* de *mulieres religiosae*, béguines et hommes dévots permettent pourtant de saisir les individus et leurs groupes, leurs pratiques et obligations sociales, leurs valeurs, leur mise en œuvre et leurs limites, dans un style enlevé qui laisse transparaître quelques détails de la vie quotidienne autrement inaccessibles. Entrer dans la question par la porte de la biographie religieuse ouvre des perspectives de micro histoire particulièrement fécondes².

Cependant, ce choix soulève un délicat problème méthodologique. Les sources hagiographiques, déjà connues pour leur difficile manipulation en raison des

¹ Consulter Gayatri Chakravorty SPIVAK, « Can the Subaltern speak? », dans C. NELSON et L. GROSSBERG (éd.), *Marxism and the interpretation of culture*, Londres, Macmillan, 1988, p. 271-313 et Warren MONTAG, « Les subalternes peuvent-ils parler? » et autres questions transcendantales », *Multitudes*, n° 26, 2006-3, p. 133-141. Pour un exemple d'application en histoire médiévale, voir Mathilde van DIJK et Renée NIP (éd.), *Saints, scholars and politicians. Gender as a Tool in Medieval Studies. Festschrift in Honour of Anneke Mulder-Bakker on the Occasion of her Sixty-Fifth Birthday*, Turnhout, Brepols, 2005. Enfin, pour une réflexion sur la place des historiennes et du féminisme en médiévistique, voir Judith M. BENNETT, « Medievalism and feminism », *Speculum*, t. 68, 1993, p. 309-331.

² Thierry DUTOIR, « La réhabilitation de l'acteur social en histoire médiévale. Réflexions sur une expérience de terrain », *Genèses*, n° 47, 2002-2, p. 21-41. Pour un bilan de l'influence de Weber sur l'histoire des groupes sociaux en histoire médiévale, consulter Otto Gerhard OEXLE, « Les groupes sociaux du Moyen Âge et les débuts de la sociologie contemporaine », *Annales. ESC*, 47^e année, n° 3, 1992, p. 751-765.

exagérations propres à ce genre, présentent un autre point d'achoppement, dans la mesure où s'agissant d'une littérature réalisée essentiellement par des clercs, elle livre *a priori* une vision déformée des femmes. Pourtant, placé au niveau des actrices et des acteurs qu'il entend mieux connaître, le chercheur peut, tout à loisir, observer un monde haut en couleur.

Quand la première lecture propose une plongée dans un milieu dévot organisé autour de femmes et d'hommes à l'extraordinaire piété, la deuxième, repérant les *topoi*, leurs déformations et leurs répétitions, découvre une facette oubliée des *mulieres religiosae* et des béguines³. Passant les textes au crible d'une analyse lexicale, d'un décompte minutieux des individus et de leurs relations, l'historien obtient des données passionnantes sur les cercles religieux particulièrement actifs au tournant des XII^e et XIII^e siècles. Avec ces femmes et ces hommes, la sainteté des Pays-Bas méridionaux du XIII^e siècle se signale par l'intensité de sa ferveur religieuse, centrée sur la pénitence et la dévotion au Christ et à la Vierge, jalonnées de visions, d'extases et de miracles tous plus singuliers les uns que les autres.

Alors, cet accès aux femmes révèle toute son ambiguïté, car elles ne semblent être perceptibles qu'au travers de la grille de la sainteté féminine redéfinie au XIII^e siècle, à l'heure où l'Église d'Occident est remise en question par de nombreuses hérésies. Production d'ecclésiastiques, la littérature hagiographique et exemplaire nécessite de prendre en compte à la fois le sexe des auteurs, mais aussi leur culture religieuse savante ainsi que leur conception de la femme. Elle informe finalement moins sur les saintes que sur les auteurs et sur leur élaboration, à partir de témoignages directs, d'une image de femmes dévotes, propre à satisfaire l'horizon d'attente du public qu'ils se sont choisis.

C'est donc avec mille précautions qu'il faut faire face à cette vertigineuse mise en abîme, d'autant plus démesurée que les éditions des *Vitae* dans les *Acta Sanctorum* soulèvent encore d'autres difficultés. En effet, les bollandistes du XVII^e siècle se sont cantonnés, d'une part, aux cas connus par des écrits, négligeant voire ignorant les autres types de sources. D'autre part, mieux informés sur les régions

³ Sur la méthodologie d'analyse de l'hagiographie, voir David HERLIHY, « Did women Have a Renaissance?: A Reconsideration », dans Paul Maurice CLOGAN (éd.), *Medievalia et humanistica*, Toyota, Rowman et Allanheld Publishers, 1985, p. 1-16, voir notamment p. 2 et Hippolyte DELEHAYE, *Les légendes hagiographiques*, Bruxelles, société des Bollandistes, 1955.

belges, ils ont construit une restitution partielle et même partiale, en préférant les saints et les saintes les plus à même de satisfaire aux exigences religieuses de la Contre-Réforme.

Au sein de cette production hagiographique, c'est naturellement l'épais dossier qu'offrent les Pays-Bas méridionaux de la première moitié du XIII^e siècle qui interpelle. Les limites chronologiques de l'investigation s'imposent d'ailleurs d'elles-mêmes : il s'agit des dates de rédaction des *Vitae* et les dates présumées de naissance et de mort des *mulieres religiosae* des Pays-Bas méridionaux, s'étalant des dernières années du XII^e siècle au milieu du siècle suivant

Cet intéressant corpus place donc l'enquête aux prémices du phénomène béguinal, faisant revivre des cercles de dévots côtoyant une Église travaillée par l'affirmation de son autorité. Il offre surtout une base solide pour brosser le portrait d'un système social à partir de ses acteurs, identiques et pourtant distincts, que sont les *mulieres religiosae* et les *virii Dei*, groupe social méconnu bien qu'il offre un creuset particulièrement original pour examiner les relations entre les hommes et les femmes.

En effet, cet ensemble mêle des *Vitae* de femmes à celles d'hommes pieux qui souvent se connaissent. L'enchevêtrement de leurs réseaux sociaux permet d'appréhender de manière nuancée la question de la place des femmes dans l'Église, en évaluant les différentes conditions de leur insertion, démarche jamais entreprise encore puisque la majorité des travaux séparent singulièrement les données en fonction des sexes, et ne consacrent d'ailleurs que quelques rares lignes à la vigueur des liens noués entre ces femmes et ces hommes.

Cette méthode permet pourtant de mettre en exergue les liens entre les sexes et évite ainsi l'écueil d'une histoire féministe qui voudrait croire en une domination masculine éventuellement discutée par quelques dissidences féminines. Pour servir au mieux l'histoire du genre, il paraît plus sage de chercher les points de rupture en s'appuyant sur quelques autres dichotomies à l'œuvre dans la société médiévale (laïc/ecclésiastique, riche/pauvre, jeune/âge mûr, etc.), afin de cerner au mieux la complexité des liens sociaux qui s'élaborent autour des *mulieres religiosae*.

En dépit des risques assumés de redites que cela suppose, c'est cette approche

qui semble la plus à même d'apporter des éléments nouveaux sur leur place dans la société et notamment sur leur rôle dans ou face à l'Église, projet longuement mûri depuis la réalisation d'une première étude sur Lutgarde d'Aywières et Thomas de Cantimpré.

Dans cette perspective, l'analyse proposée se développe en trois temps. En premier lieu, il s'agit de se dégager des *topoi* propres à l'hagiographie qui brossent volontiers le portrait d'une sainteté s'épanouissant dans la solitude. Analyser les clichés et les écarts à la norme donne à voir un premier aspect de la sociabilité des *mulieres religiosae*.

Derrière la solitude choisie, se profile l'épreuve d'un isolement social, conséquence d'une fracture entre ces femmes pieuses et leur entourage, pourtant contredite dans le même temps par la description d'une intense participation au monde. Les *mulieres religiosae* sont, en effet, des actrices majeures de la vie de leurs contemporaines, ce qu'expose ensuite la deuxième partie de cette étude.

En observant leurs différentes activités, ainsi que les individus et les groupes qui en bénéficient, leur insertion sociale paraît au grand jour. En empruntant à la sociologie, en construisant des séries et des arborescences de réseaux, l'ensemble de leurs liens sociaux tels qu'ils sont visibles dans les *Vitae* peuvent être inventoriés et décryptés, stupéfiants par leur ampleur⁴.

L'implication des *mulieres religiosae* est elle qu'elle met en évidence des principes de sociabilité bien déroutants dans un « Mâle Moyen Âge », ainsi que le démontre la dernière partie de cette réflexion. Les liens familiaux charnels et spirituels attirent particulièrement l'attention, tout comme les relations d'amitié spirituelle nouées avec les ecclésiastiques⁵. Partant d'une analyse lexicale serrée, il

⁴ Récemment les recherches sur les relations sociales ont bénéficié des incursions de sociologues dans la discipline historique, avec notamment des études sur les réseaux empruntée à l'école de Chicago, telles que la célèbre contribution de John F. PADGETT et Christopher K. ANSELL, « Robust Action and the Rise of the Medici, 1400-1434 », *The American Journal of Sociology*, vol. 98, n° 6, mai 1993, p. 1259-1319. C'est actuellement éprouvée dans le domaine histoire de la famille Plus généralement c'est toute une méthodologie qui doit être élaborée et mise à l'épreuve pour saisir les individus et leurs contacts Claire BIDART, « L'amitié, les amis, leur histoire. Représentations et récits », *Sociétés contemporaines*, n° 5, mars 1991, p. 21-42.

⁵ L'anthropologie historique de la parenté constitue une source d'inspiration inépuisable pour saisir la sociabilité en jeu. Amorcée par Christiane Klapisch-Zuber, c'est aujourd'hui un creuset fertile pour tout une partie de l'histoire médiévale. Elle croise aujourd'hui l'histoire des parentés spirituelles. Chloé MAILLET, « À quelle anthropologie de la parenté se réfèrent les historiens? L'histoire de la

s'agit de s'interroger sur les modalités fines des liens sociaux établis par ces femmes avec leur entourage, c'est-à-dire de saisir leur portée tout particulièrement quand les sentiments ont la part belle.

En s'interrogeant sur le contexte dans lequel se réalise cette structuration sociale, comment elle se met en place et grâce à quels acteurs, la question du positionnement de l'Église vis-à-vis des femmes pieuses prend tout son sens, en laissant entrevoir à travers les *Vitae*, quelques ecclésiastiques soucieux de jouer la carte de la négociation, modulant une sociabilité affective longtemps occultée à l'ombre du Seigneur⁶.

parenté spirituelle médiévale à l'épreuve des *new kinship studies* », *L'Atelier du Centre de recherches historiques*. Revue électronique du CRH, n° 6, 2010, disponible sur: <http://acrh.revues.org/index2768.html>.

⁶ Pour un rapide bilan historiographique sur l'intérêt récent porté à l'amitié en histoire médiévale, voir Margaret MULLETT, « Power, relations and networks in Medieval Europe. Introduction », *Revue belge de philologie et d'histoire*, t. 83, fasc. 2, 2005, p. 255-259 et Brian Patrick McGUIRE, *Friendship and Community. The monastic Experience (350-1250), with a new introduction*, Ithaca, Cornell University Press, 2010, p. XLIII. Quant aux amitiés particulières au sein des communautés religieuses, elles sont longtemps demeurées taboues, notamment les amitiés mixtes qui, à notre connaissance, n'ont pas encore suscité de travaux de fond.

PREMIÈRE PARTIE : LES PAYS-BAS MÉRIDIONAUX, LA CONTRÉE DES DAMES

« Empli de terreur et de crainte, je vins vers la pieuse Lutgarde, comme vers une mère très intime, et touché par la douleur, je lui découvris mon tourment. Elle eut pitié de moi et se mit à prier. Et revenant, elle me dit pleine de confiance : “Retourne, mon fils, là où tu étais et ne ménage pas ta peine pour le soin des âmes. Le Christ, protecteur et docteur, sera près de toi”»

VLA II, 38⁷

⁷ « *Maximo ergo timore et horrore correptus, ad piam Lutgardem, sicut ad specialissimam mihi matrem, accessi, et ei gravamen meum dolore tactus aperui. Quae compassa mihi in orationem se dedit; et rediens, cum magna fiducia dixit: « Revertere, fili, in locum tuum, et laborem debitum animabus curandis impende; aderit tibi Christus protector et doctor (...) ».*

Cette anecdote autobiographique que Thomas de Cantimpré relate dans la *Vita Lutgardis Aquiriae* interpelle le lecteur moderne habitué à voir le « mâle Moyen Âge » comme une période de domination masculine particulièrement sévère vis-à-vis des femmes⁸.

Tout est là : une « Église et les femmes » est-elle possible dans un Occident chrétien terrorisé par la figure d'Ève et consolé par l'image de Marie ?⁹ Les ecclésiastiques se montrent finalement bavards sur le sujet¹⁰. C'est au tournant du XIII^e siècle avec l'émergence d'une forme de piété particulièrement répandue chez les femmes au nord de l'Europe que les hommes d'Église se révèlent sans doute les plus prolixes, ce qui conduit l'historien à s'intéresser au cas des *mulieres religiosae*.

Elles apparaissent, dans les sources textuelles, au crépuscule du XII^e siècle et à l'aube du XIII^e siècle notamment dans les sources narratives, au travers des

⁸ Nous nous permettons de renvoyer au bilan complet de l'histoire des femmes et du genre que nous avons dressé dans notre mémoire de DEA : Anne-Laure MÉRIL-BELLINI DELLE STELLE, *Les relations des femmes mystiques de la région de Liège et de la région de Colmar au XIII^e siècle avec leur entourage*, mémoire de DEA, sous la direction de M. Fournié, Université Toulouse-Mirail, octobre 2005 (mémoire dactylographié), note n° 479, 259. Outre les ouvrages généraux sur la question, on pourra se reporter également à quelques articles clés: Michelle PERROT, « “ ... les femmes: que sait-on d'elles ?” (G. Duby, 1981) », *CLIO, Histoire, Femmes et Sociétés*, n° 5, 1997, p. 5-8 ; Michèle RIOT-SARCEY, « L'historiographie française et le concept de 'genre' », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, vol. 47, n° 4, octobre-décembre 2000, p. 805-814 ; Karen OFFEN, « Le gender est-il une invention américaine ? », *CLIO, Histoire, Femmes et Sociétés*, n° 24, 2006, p. 291-304 ; et Laura Lee DOWNS, « Histoires du genre en Grande-Bretagne, 1968-2000 », *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine*, n° 51-4 bis, 2004-5, p. 48-58.

⁹ Paulette L'HERMITE-LECLERCQ, *L'Église et les femmes dans l'Occident chrétien des origines à la fin du Moyen Âge*, Turnhout, Brepols, 1997.

¹⁰ Comme le remarquent Jacques Dalarun, Danielle Bohler et Christiane Klapisch-Zuber, les aspects religieux sont le creuset idéal pour réfléchir au *gender* : « Le Moyen Âge occidental étant pétri de christianisme, mieux, s'autodéfinit comme *christianitas*, c'est dans le discours des clercs qu'il faut rechercher en priorité les traces d'une construction historique du *gender* ». Ils ajoutent « puisque le champ religieux est le lieu où s'affirme la subordination de la femme, c'est là aussi, comme l'avait suggéré David Herlihy, qu'à quelque chance de se jouer une réhabilitation de la Femme, voire une promotion des femmes ». Ce n'est pas un oubli spécifique à l'histoire médiévale. Les recherches sur les femmes et la religion ont été « un point aveugle de l'histoire des femmes en France et peut-être principalement de l'histoire d'orientation féministe » d'après Luisa Muraro. Voir « La différence des sexes » par Jacques DALARUN, Danielle BOHLER et Christiane KLAPISCH-ZUBER, dans Jean-Claude SCHMITT et Otto Gerhard OEXLE (dir.), *Les tendances actuelles de l'historiographie du Moyen Âge en France et en Allemagne*, actes de colloques de Sèvres (1997) et Göttingen (1998), organisés par le CNRS et le Max-Planck-Institut für Geschichte, Paris, Publication de la Sorbonne, 2002, 654 p et Luisa MURARO, « Un livre et ses présents: corps et paroles de femmes dans la théologie occidentale », *CLIO, Histoire, Femmes et Sociétés*, n° 12, 2000, p209-224. En France, on a, cependant, peu étudié les femmes dans leurs relations avec les hommes dans le cadre religieux. Ce sont surtout les chercheurs anglo-saxons qui ont initié cette recherche et on a retiendra notamment les travaux de Caroline Bynum qui a montré la singularité des femmes mystiques face à la nourriture - une manière pour elles d'exprimer un certain pouvoir sur soi-même et sur les autres, les hommes notamment. Dans les études germanophones consacrées aux femmes et à leur place dans la société par le biais de la religion, les réflexions sont également largement avancées.

documents hagiographiques tels que des *Vitae* mais aussi de la littérature exemplaire. Elles sont également mentionnées dans des documents diplomatiques comme des chartes de dons aux communautés, des dons entre béguines, des obituaires, etc. Bref, elles semblent partout et nulle part à la fois tant le flou de leur statut empêche de les cerner, tant elles sont diverses par leur choix religieux, par leur extraordinaire célébrité pour certaines mystiques et leur modeste anonymat pour beaucoup d'autres¹¹. Néanmoins, les similitudes dans leur mode de vie, tel qu'on peut l'observer dans les *Vitae*, incitent l'historien à les regrouper sous une dénomination pratique : *mulier religiosa*, que les contemporains utilisent également aux côtés d'autres expressions.

Chapitre I^{er} - « Qu'y a-t-il dans un nom ? »¹²

L'expression *mulieres religiosae* devrait, en effet, être préférée au terme de béguine, pourtant largement utilisé dans l'historiographie du « mouvement béguinal », en raison de sa connotation péjorative au Moyen Âge.

Le terme béguine apparaît pour la première fois dans un passage du *Dialogus Magnus visionum atque miraculorum* de Césaire de Heisterbach. Walter d'Utrecht, en 1185, a rejoint les cisterciens d'Himmerod et, peu après, obtient la permission de rendre visite à de femmes mystiques du Brabant connues pour leur extase et dont il avait entendu parler. En chemin, il demande des informations à une femme, qui lui

¹¹ Néologisme du XVII^e siècle, le terme de mystique n'existe pas au Moyen Âge où on parle de plutôt de foi. Si le terme mystique est employé, il désigne les mystères de la foi et de l'Église par les sacrements, rejoignant ainsi son sens primitif grec « caché ». Ainsi, la mystique est une « sagesse élevée à la pleine reconnaissance du mystère déjà vécu et annoncé des croyances communes ». Aujourd'hui, la mystique est détachée des institutions ecclésiastiques et « se caractérise par la conscience, acquise ou reçue, d'une passivité comblante où le moi se perd en Dieu ». Michel DE CERTEAU, article « Mystique », *Encyclopedia Universalis*, Paris, mai 1996, p. 1031-1036. Il faut attendre le XV^e siècle et Jean Gerson (*De mystica theologia*) pour que les notions d'expérience et de « psychologie » soient reconnues dans le processus de constitution d'une mystique. Sur le mysticisme féminin dans le catholicisme, consulter Jacques MAÎTRE, « Contemplatrices de l'invisible », *Ethnologie française*, 2003/2, tome XXXVII, p. 583-591 et « Genre, pouvoir, catholicisme », dans Christine BARD, Christian BAUDELLOT, Janine MOSSUZ-LASSAU (dir.), *Quand les femmes s'en mêlent: genre et pouvoir*, Paris, éd de la Martinière, mars 2004, 382 p. ; p. 188-208.

¹² « Qu'y a-t-il dans un nom? Ce que nous appelons rose, Par n'importe quel autre nom sentirait aussi bon » (W. Shakespeare, *Roméo et Juliette*).

demande pourquoi il est si intéressé par ces « béguines »¹³.

Différentes étymologies du terme béguine ont été proposées en fonction de la découverte de différentes sources et de la mise en place de nouvelles pratiques historiques. Joseph van Mierlo a supposé qu'il fallait rapprocher le terme béguin d'albigeois (*al-bigensis*), Alcantara Mens du mot beige en raison de la couleur de leur tenue, d'autres du vieil allemand *beggen* qui signifie prier, mendier, enfin certains l'associaient à des personnages, tels que le prêtre liégeois réformateur Lambert li Beges alors que ce surnom lui est sans doute venu de ce qu'il prêchait dans les béguinages, ou encore à sainte Begga morte à la fin du VII^e siècle¹⁴. Le philologue flamand Maurits Gysseling proposa en 1970 de rapporter le terme *beguina* de la racine indo-européenne *begg-* qui suggère des difficultés d'élocution, des paroles mal articulées¹⁵.

Il semble que rapidement le terme béguine ait eu rapidement une connotation péjorative. Entre 1209 et 1220, on le rencontre dans les *Continuaciones* II et III de la *Chronica regia Coloniensis*, où il aurait alors le sens d'hérétique, désignant des Albigeois de la cité de Cologne. En 1215, dans la *Vita Mariae Oigniacensis*, Jacques de Vitry, décrivant les débuts du phénomène béguinal, explique que des ecclésiastiques haut placés leur donnent des noms péjoratifs qui laisseraient penser que ce sont des hérétiques et lui-même n'utilise pas le terme béguine. À partir des années 1225, la connotation d'hérésie tend à disparaître ou à se maintenir en fonction des régions et de l'influence de certaines communautés hétérodoxes. Ainsi, à Metz dans la deuxième moitié du XIII^e siècle il semble qu'il y ait toujours une confusion entre béguines et vaudoises¹⁶.

Les documents officiels passent de « *mulieres vulgariter dictae beguinae* » à « *mulieres beguinae* » et « *beguinae* ». Dans la deuxième moitié du XIII^e siècle, le

¹³ « *begginas* » *DM* II, 20.

¹⁴ Benoît BEYER de RYKE, « Le défi cathare: une hérésie dualiste en plein Moyen Âge ? », *Villers*, n° 21, 2002, p. 36-49 ; Jean-Claude SCHMITT, *Mort d'une hérésie, l'Église et les clercs face aux béguines et aux bégards du Rhin supérieur du XIV^e au XV^e siècle*, Paris - La Haye - New-York, Mouton et École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1978 et Jean CHELINI, *Histoire religieuse de l'Occident médiéval*, Paris, Hachette, 1991.

¹⁵ Walter SIMONS, *Cities of ladies. Beguine communities in the Medieval Low Countries, 1200-1565*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 2001.

¹⁶ Charles McCurry, « Religious Careers and Religious Devotion in thirteenth-century Metz », *Viator*, vol. 9, 1978, p. 325-333.

terme est largement polysémique¹⁷. Thomas de Cantimpré l'utilise dans le *Bonum Universale de Apibus* sans justifier cet emploi. Dans le même temps, la question de la distinction entre les bonnes et les mauvaises béguines devient récurrente dans les sermons. L'adjonction de qualificatifs laisse supposer que même si cette période est délicate pour les femmes dévotes, le terme béguine ne suffit pas en soi à en donner une image négative, d'hypocrisie, ou de paresse¹⁸. Utiliser l'expression *mulier religiosa* évite donc de placer la question sur le terrain des hérésies médiévales, ce que suggérerait l'emploi du terme béguine.

I- Une ambiguïté lexicale

Mulieres religiosae est l'une des nombreuses expressions que les contemporains utilisent pour désigner ces femmes dévotes : « *mulieres religiosae* », « *mulieres sanctae* », « *religiosae feminae* », « *sanctae virgines* », « *virgines continentes* ».

Cette nébuleuse terminologique semble les rendre plus insaisissables encore et témoigne de la difficulté même pour ces derniers à nommer ces femmes dont le mode de vie religieux est inhabituel.

Déjà, dans la première moitié du XII^e siècle, le deuxième livre du *Libellus de diversis ordinibus et professionibus qui sunt in ecclesia* écrit à Liège - qui n'a pas été conservé - était connu pour ses interrogations au sujet de ce nouveau mode de vie religieux. En 1253, Henri de Suse, un des plus célèbres canonistes de son époque, redéfinit ainsi la notion de « vie religieuse » dans sa *Summa aurea* de la façon suivante :

« Au sens large, on appelle religieux ceux qui vivent saintement et religieusement chez eux, non parce qu'ils se soumettent à une règle précise, mais en raison de leur vie plus dure et plus simple que celle des autres laïcs qui vivent de façon purement mondaine ».

¹⁷ Marcel VILLER et alii, *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique, doctrine et histoire*, Paris, Beauchesne, 1937-1974.

¹⁸ Anke PASSENIER, « 'Women on the Loose': stereotypes of Women in the story of the medieval beguines », dans Ria KLOPPENBORG et Wouter J. HANEGRAAFF (éd.), *Female stereotypes in Religious Traditions*, Leyde, E. J. Brill, 1995, p. 61-88.

Il ne s'agit pas pour elles d'obéir expressément à une règle monastique précise, mais éventuellement d'en suivre certains aspects qui permettent ainsi de se distinguer de la masse des fidèles.

Quoi qu'il en soit cet ensemble lexical met en avant plusieurs éléments : d'une part, le sexe des individus et, d'autre part, leur spiritualité, dont l'un des points clés est la virginité. De plus, ces expressions, fréquemment utilisées au pluriel, soulignent l'idée de groupes définis, de communautés de femmes unies par leurs croyances et leurs pratiques religieuses.

L'expression *mulieres religiosa* se trouve dans la version latine de la Bible, dans les Actes des Apôtres (13 :50), mais ce n'est vraisemblablement pas ce passage qui a pu ancrer son usage, car ces *mulieres religiosae* n'y sont nullement à leur avantage. Grégoire le Grand a utilisé une expression similaire : « *sanctimonialis faemina* », mais l'expression était tombée en désuétude au XIII^e siècle et avait été tronquée pour donner comme adjectif substantivé *sanctimonialis* et enfin *monialis*. En examinant séparément les deux termes de l'expression *mulieres religiosae*, Martinus Cawley estime que celle-ci a pour objectif de mettre en exergue la féminité et la sainteté des individus en question¹⁹. Ce serait donc l'équivalent de l'expression *vir Dei* utilisée pour les hommes saints contemporains²⁰.

Les hagiographes recourent éventuellement à d'autres termes plus précis lorsque les *mulieres religiosae* intègrent des structures particulières : elles peuvent être moniales, sœurs de léproserie, ou recluses.

Dans tous les cas, cette formule présente l'avantage de désigner toutes les femmes dévotes quel que soit leur statut, ce qui est d'autant plus pratique qu'elles en changent souvent au cours de leur vie. L'expression *mulier religiosa* permet de toutes les prendre en compte, quel que soit l'évolution de leur parcours religieux.

Nous l'utiliserons en incluant les nonnes pour plus de praticité, néanmoins, quand il s'agira de les distinguer, nous emploierons dans la mesure du possible une

¹⁹ Sur l'évolution de la sainteté médiévale, André VAUCHEZ, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, Rome, École française de Rome, 1981 ; et sur la place des laïcs dans la spiritualité médiévale, voir du même auteur *Les laïcs au Moyen Âge, pratiques et explications religieuses*, Paris, Le Cerf, 1987. Sur les particularités de la sainteté admirable, voir Bruce C. BRASINGTON, « *Non imitanda sed veneranda: the Dilemma of Sacred Precedent inter 12th century Canon Law* », *Viator*, vol. 23, 1992, p. 135-152.

²⁰ Martinus CAWLEY, « *Mulieres Religiosae in Goswin of Villers* », *Vox Benedictina*, n° 9/1, 1992, p. 99-107.

terminologie plus précise.

II- La terminologie de la recherche contemporaine

La place remarquable des femmes dans la spiritualité au tournant du XIII^e siècle a conduit certains historiens à parler de « mouvement spirituel féminin » et de « mouvement béguinal ».

L'historien protestant, Herbert Grundmann est le premier à parler d'un « mouvement religieux féminin » (« *religiösen Frauenbewegung* ») en 1935. Son ouvrage *Religiöse Bewegungen im Mittelalter* ne connut un certain écho qu'avec la deuxième édition de 1961 la première étant paru dans le délicat contexte des années 1930²¹. Il met en évidence la participation des femmes dans la vie religieuse et la met en parallèle avec la production littéraire vernaculaire. Pour lui, ces femmes étaient agitées par des émotions d'après leurs écrits mystiques.

Une autre expression a été largement utilisée pour englober facilement toutes ces femmes, celle de « mouvement béguinal ». Cette expression est doublement dangereuse car elle s'appuie sur la notion de béguine, mais suppose également que ces femmes dévotes étaient organisées en structures élaborées distinctes d'autres groupes spirituels.

Au contraire, certains historiens estiment que le phénomène béguinal doit être compris comme faisant partie d'un phénomène spirituel plus global, celui de la *vita apostolica*. En 1935, Grundmann propose de définir le phénomène béguinal comme un courant religieux réformateur à tendance érémitique, qui participe au désir spirituel commun de nombreux mouvements religieux du Moyen Âge central de vie apostolique.

De cette thèse ont découlé d'autres travaux d'histoire comparée : en effet, certains ont proposé de mettre en parallèle ce courant à d'autres qui lui sont contemporains et semblables : c'est le fil rouge suivi par Ernest W. Mc Donnell, dans

²¹ Anneke B. MULDER-BAKKER, « General Introduction », dans Anneke B. MULDER-BAKKER (éd.), *Mary d'Oignies: Mother of Salvation*, Turnhout, Brepols, 2006, p. 3-30.

son ouvrage *The Beguines and beghards in Medieval Culture, with Special Emphasis on the Belgian Scene* (1954), aujourd'hui encore une référence essentielle de la recherche anglo-saxonne.

C'est aussi la voie empruntée par le capucin Alcantara Mens qui présente le Brabant comme une Ombrie du nord. Il expose, dans « L'Ombrie brabançonne et l'Ombrie italienne. Deux courants religieux parallèles d'inspiration commune » (1967), les nombreux points communs visibles entre la spiritualité des *mulieres religiosae* et celle des franciscains et de leurs adeptes - l'influence de la lecture de Jacques de Vitry est là encore évidente puisque lui-même semble considérer les clarisses, les *Humiliati* de l'Italie du nord et les *mulieres religiosae* comme les manifestations d'un unique mouvement spirituel. Or, un élément essentiel distingue les béguines de la mouvance franciscaine : la question de la pauvreté radicale, car les béguines n'abandonnent pas toujours leurs biens.

Brenda M. Bolton a creusé cette veine. Elle a posé la question de la singularité de cet ensemble religieux qui s'épanouit au XIII^e siècle. Elle a notamment proposé de comparer les femmes pieuses de Grande Bretagne avec celles du continent²².

Plus récemment quelques historiens ont cherché à démontrer, au contraire, que ce phénomène béguinal ne constituait pas une innovation spirituelle inscrite dans la mouvance de la *vita apostolica*. Les travaux de Carol Neel portant sur les prémontrés et les traditions anachorétiques ont montré que ce mouvement se plaçait plutôt dans la continuité de traditions religieuses du XII^e siècle, voire même antérieures. Joanna E. Ziegler a tenté de démontrer, quant à elle, que les béguines auraient eu pour ancêtres les chanoinesses séculières. Au lieu d'opposer ces deux groupes féminins, elle estime qu'ils sont plutôt complémentaires, les *curtis* béguinales constituant une alternative institutionnelle pour les femmes non nobles²³.

²² Brenda M. BOLTON, « *Mulieres sanctae* », dans Susan Mosher STUART (éd.), *Women in Medieval Society*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 1976, p. 141-158, du même auteur, « Some 13th century Women in the Low Countries, A Special Case? », *Nederlands Archief vor Kerkgeschiedenis*, n° 61, 1981, p. 7-29 et « Thirteenth-century religious Women. Further reflections on the Low Countries "Special Case" », dans Juliette DOR, Lesley JOHNSON et Jocelyn WOGAN-BROWNE (éd.), *New Trends in Feminine Spirituality. The Holy Women of Liège and their Impact*, Turnhout, Brepols, rééd. 2009, p. 129-157.

²³ Joanna E. ZIEGLER, « Secular Canonesses as Antecedent of the Beguines in the Low Countries: an

Certains historiens évacuent la difficulté de nommer ces femmes au statut très différent en les qualifiant de « semi-religieuses », comme Kaspar Elm dans son article « Die Stellung der Frau in Ordenswesen, Semireligiosentum und Häresie zur Zeit der heiligen Elisabeth » (1981).

Cette terminologie a l'inconvénient de laisser croire que ces femmes ne sont pas des religieuses, c'est-à-dire qu'elles ne seraient pas des moniales accomplies - signe évident de l'influence de Jacques de Vitry qui est le premier à avoir suggéré que les *mulieres religiosae* étaient des nonnes ratées, espérant un jour entrer au couvent. En effet, dans le second *Sermon aux Vierges* rédigé entre 1229 et 1240, il laisse entendre que les *mulieres religiosae* sont des femmes qui n'ont pas pu trouver leur place dans un monastère, bien que leur spiritualité soit largement inspirée des grands ordres religieux, car les différentes structures présentes dans le diocèse de Liège commençaient à se fermer aux femmes.

Cette argumentation fut massivement reprise dans l'historiographie moderne, notamment dans *Die Anfänge der Beginen. Ein Beitrag zur Geschichte der Volksfrommigkeit und des Ordenswens im Hochmittelater* (1912) de Joseph Greven et à sa suite par d'autres historiens, tels que A. Mens, K. Elm, B. Degler-Spengler, qui considèrent eux aussi les béguines comme des nonnes ratées.

Récemment Michel Lauwers et Walter Simons ont montré combien l'influence de Jacques de Vitry avait été néfaste pour l'étude du phénomène béguinal en emprisonnant les historiens dans un schéma erroné²⁴.

En outre, l'appellation semi-religieuse postule une césure entre les femmes dévotes ayant intégré une structure institutionnalisée et celles qui ne l'ont pas fait. Or, ce compartimentage ne reflète pas l'ambiguïté du mode de vie des femmes dévotes vivant en dehors de structures monastiques, qui bien souvent suivent un règlement, voire respectent la règle cistercienne.

introduction to some older views », *Studies in Medieval and Renaissance History*, n° 23, 1992, p. 117-135.

²⁴ Michel LAUWERS, « Expérience béguinale et récit hagiographique. À propos de la *Vitæ Mariae Oigniacensis* de Jacques de Vitry (vers 1215) », *Journal des savants*, janvier-juin 1989, p. 61-103 et Walter SIMONS, « The beguine movement in the Southern Low Countries. A Reassessment », *Bulletin de l'Institut Historique Belge de Rome*, vol. 59, 1989, p. 63-105.

Comme Brenda Bolton avec le titre de son article « *Mulieres sanctae* » (1976), il semble donc plus sage d'utiliser la terminologie des contemporains qui permet de mettre l'accent sur le sexe et la spiritualité de ces dévotes, tout en évitant de tomber dans les travers des débats historiographiques passés en recourant à des expressions peu appropriées.

Chapitre II- Le genre des *mulieres religiosae*

Les expressions utilisées par les contemporains montrent une nette prépondérance des femmes dévotes dans le phénomène béguinal, ce qui a surtout suscité l'intérêt des historiennes féministes qui ont vu dans ce dossier le moyen d'aiguiser leurs armes.

I- Des pratiques genrées

Dès les années 1980, André Vauchez proposait de comprendre le XIII^e siècle comme une période de promotion des laïcs, y compris les femmes. Cependant, la véritable rupture historiographique est apportée par Caroline W. Bynum qui propose une analyse encore plus innovante, en soulignant l'importance du corps et de la nourriture dans la ferveur religieuse des mystiques, particulièrement nombreuses chez les béguines, recluses et religieuses du XIII^e siècle²⁵. Elle explique comment, au travers de la nourriture, réelle ou symbolique, les femmes religieuses tracent leur propre spiritualité distincte de celles hommes aux XIII^e et XIV^e siècles. Ces manipulations de la nourriture procéderaient d'une volonté de se distinguer et s'érigeraient comme un outil de pouvoir s'exerçant à la fois sur leur corps, sur la société et sur les hommes. En effet, le rapport à la nourriture montrerait un refus des valeurs domestiques féminines ainsi qu'un rapport privilégié et exclusif au Christ, dont les hommes et surtout les clercs sont exclus. Cette analyse révolutionnaire a par

²⁵ L'édition de *Holy Feast and Holy Fast: the Religious Significance of Food to Medieval Women* date de 1987 et n'a été traduit que tardivement en français. Caroline W. BYNUM, *Jeûnes et festins sacrés: les femmes et la nourriture dans la spiritualité médiévale*, trad. par Claire FORESTIER PERGNIER et Éliane UTUDJAN SAINT ANDRÉ, Paris, Le Cerf, 1994.

la suite été critiquée, notamment par Kathleen Biddick qui dénonce l'insistance de Caroline Bynum centrée sur le corps et le sang, ce qui tend à réduire la femme à sa nature corporelle tout comme le faisaient les clercs médiévaux²⁶.

Michel Lauwers estime que cette promotion féminine n'est que de façade. En réalité, les ecclésiastiques cherchent à fixer les bornes de ce qui peut être admis : ainsi, tout en accordant certains droits, l'Église en dénie d'autres, en particulier aux femmes. Selon lui, les *Vitae* doivent être lues comme autant de textes de propagande ecclésiastique pour réaffirmer l'autorité de l'Église sur les laïcs notamment²⁷.

C'est dans le domaine de la spiritualité que les travaux féministes, dans la lignée de Caroline Bynum, ont cherché à mettre en exergue la singularité des *mulieres religiosae*. En effet, longtemps la question spirituelle du dossier avait été l'apanage de religieux²⁸. Par exemple, Barbara Newman a travaillé sur la question de la possession féminine au XIII^e siècle au travers des *Vitae*, tandis que Michel Lauwers a montré leur implication dans les rites mortuaires²⁹.

II- Écouter des voix de femmes

Le croisement de l'histoire du genre et de l'histoire des mystiques a conduit à

²⁶ Certaines recherches continuent à creuser cette question de la place et le rôle du corps chez les *mulieres religiosae*: Walter Simons a également souligné la valorisation du corps comme médium pour l'accès au divin avec Walter SIMONS, « Reading a Saint's Body: Rapture and Bodily Movement in the *vitae* of 13th c beguines », dans Sarah KAY et Miri RUBIN (éd.), *Framing Medieval Body*, Manchester, Manchester University Press, 1994, p. 10-23. Il est suivi dans cette voie par Alexandra BARATT, « Language and the body in Thomas of Cantimpré's Life of Lutgarde of Aywières », *Cistercian Studies Quarterly*, n° 30/4, 1996, p. 339-347.

²⁷ Robert Sweetman a critiqué et nuancé l'analyse de Michel Lauwers: Robert SWEETMAN, « Thomas of Cantimpré, *Mulieres Religiosae* and Purgatorial Piety: Hagiographical *Vitae* and the Beguine 'Voice' », dans Jacqueline BROWN et William P. STONEMAN (éd.), *A Distinct Voice: Medieval Studies in Honor of Leonard E. Boyle, O.P.*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1997, p. 606-628.

²⁸ Comptons notamment sœur Simone Roisin, Thomas Merton, Alcantara Mens, le chanoine Platelle. Thomas Merton, quant à lui, a proposé de relire la *Vita Lutgardis Aquiriensis* à travers la mystique des mystiques du XVII^e siècle. Voir Thomas MERTON, *Quelles sont ces plaies? Vie d'une mystique cistercienne Sainte Lutgarde d'Aywières*, Paris, Desclée de Brouwer, 1953. D'ailleurs aujourd'hui encore frère Martinus Cawley est le spécialiste de Gossuin de Bossut. Chrysogonus Waddell a œuvré à une rencontre de travaux de religieux et d'historiens laïcs. L'ouvrage collectif *Hidden Springs* (1995) reflète cet effort. John A. NICHOLS et Lilian Thomas SHANK (éd.), *Hidden Springs, Cistercian Monastic Women*, (vol. 3), 1995.

²⁹ Barbara NEWMAN, « Possessed by the Spirit: Devout Women, Demoniacs, and the Apostolic Life in the thirteenth century », *Speculum*, t. 73, 1998, p. 733-770 ; Michel LAUWERS, *La mémoire des ancêtres, le souci des morts. Morts, rites et société au Moyen Âge (diocèse de Liège, XI-XIII^e siècles)*, Paris, Beauchesne, 1997.

se pencher plus particulièrement sur les textes autobiographiques que ces dernières auraient laissés, l'objectif étant de mettre au jour une écriture genrée.

Longtemps méconnus, ces écrits autobiographiques féminins ont été publiés dans des éditions critiques. Le classique *Femmes troubadours de Dieu* (1988) de Georgette Epiney-Burgard et Émilie Zumbrunn est sans doute le plus célèbre de par sa large sélection et sa mise en contexte très précise³⁰. L'accès aux textes de femmes dévotes, y compris des *mulieres religiosae* ou des mystiques proches de ce courant telles que Mechtilde de Magdebourg, Hadewijch d'Anvers, Marguerite Porète, est devenu une préoccupation majeure.

Dès le début des études sur le mouvement béguinal, le dossier de ces écrits autobiographiques en langue vernaculaire a été abordé. Herbert Grundmann pensait déjà que les femmes religieuses voulaient activement lire, penser et écrire différents types d'écrits religieux, mais souhaitaient se démarquer en n'usant pas du latin³¹. Des travaux novateurs, notamment anglo-saxons, ont cherché à décrypter les différences d'écriture entre les ecclésiastiques et les femmes dévotes. Si ces notions sont assez récentes en France, Catherine Mooney invitait déjà en 1999 à se poser la question. Dans le cas des femmes saintes, la comparaison des genres littéraires mis en œuvre par les femmes (poésie) et par les hommes (biographies en prose) a donné des résultats intéressants : les hagiographes auraient tendance à représenter les femmes saintes comme mystérieuses, passives et fortement imprégnées par la mystique nuptiale, ce que l'on ne retrouve pas dans les textes féminins³².

L'intégration des données de l'histoire du genre et l'assimilation des travaux

³⁰ Georgette ÉPINEY-BURGARD et Émilie ZUMBRUNN, *Femmes troubadours de Dieu*, Turnhout, Brepols, 1988.

³¹ Jocelyn WOGAN-BROWNE et Marie-Élisabeth HENNEAU, « Introduction: Liège, the Medieval « Woman Question », and the Question of Medieval Women », dans Juliette DOR, Lesley JOHNSON et Jocelyn WOGAN-BROWNE (éd.), *New Trends in Feminine Spirituality. The Holy Women of Liège and their Impact*, Turnhout, Brepols, rééd. 2009, p. 1-32.

³² Catherine M. MOONEY, « Voice, Gender, and the Portrayal of Sanctity », dans Catherine M. MOONEY (éd.), *Gendered Voices: Medieval saints and Their Interpreters*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 1999, p. 1-15. En France, Danielle Régnier-Bohler après avoir saisi le lien entre œuvre littéraire et production mystique. Danielle RÉGNIER-BOHLER, « Voix littéraire, voix mystique », dans Georges DUBY et Michelle PERROT (éd.), *Histoire des femmes en Occident*, t. 2: *Le Moyen Âge*, Christiane KLAPISCH-ZUBER (dir.), Paris, Perrin, 1991, p. 443-500 ; une mise au point récente : John COAKLEY, « Women's Textual Authority and the Collaboration of the Clerics », dans Alastair MINNIS et Rosalynn VOADEN (éd.), *Medieval Holy Women in the Christian tradition c.1100-c.1500*, Turnhout, Brepols, 2010, p. 83-104.

de Caroline W. Bynum sur l'enjeu du pouvoir entre les genres a conduit à des travaux toujours plus complexes sur la féminisation de la spiritualité. Déjà Georgette Epiney-Burgard avait souligné le lien entre les béguines et les grands hommes mystiques de la fin du Moyen Âge, « L'influence des Béguines sur Ruusbroeck » (1984). Bernard McGinn a travaillé dans la même perspective avec son *Meister Eckart and the Beguines Mystics : Hadewijch of Brabant, Mechtild of Magdeburg, and Marguerite Porète* (1994). Plus récemment un ouvrage collectif intitulé *New Trends in Feminine Spirituality : the Holy Women of Liege and their Impact* (1999) a cherché à démontrer l'existence d'un pouvoir spirituel de ces femmes.

La question du genre a conduit à s'intéresser davantage aux hommes proches des femmes dévotes : Brian Patrick McGuire s'est penché sur les relations entre cisterciens et *mulieres religiosae*, tandis que John Coakley s'attaquait à la même question par un autre versant : le monde des dominicains³³.

Déjà, des travaux plus anciens comme ceux de John B. Freed sur la *cura monialium* et de Nicole Bériou sur la prédication faite aux femmes et notamment aux béguines, permettaient d'y voir plus clair³⁴. La littérature édifiante a commencé à être exploitée avec, par exemple, les travaux de Robert Sweetman sur Thomas de Cantimpré ou ceux de Michel Lauwers sur la *Vita Mariae Oigniacensis* qui s'est finalement interrogé sur « L'institution et le genre. À propos de l'accès des femmes au sacré dans l'Occident médiéval » (1995)³⁵.

On s'interroge également sur les représentations à l'œuvre dans les mentalités, on peut retenir les recherches récentes aux États-Unis de Tanya Stabler Miller qui portent sur le vocabulaire en usage chez les clercs désignant les béguines,

³³ Brian Patrick McGuire, « The Cistercians and the transformation of monastic friendship », *Analecta Cisterciensia*, t. 37, 1981, p. 3-65 et du même auteur « The Cistercians and Friendship: An Opening to Women », dans John A. NICHOLS et Lilian Thomas SHANK (éd.), *Hidden Springs, Cistercian Monastic Women*, (vol. 3), Kalamazoo, Cistercian Publications, 1995, p. 171-200 ; John COAKLEY, « Friars as Confidants of Holy Women in Medieval Dominican Hagiography », dans Renate BLUMENFELD-KOSINSKI et Timea SZELL (éd.), *Images of Sainthood in Medieval Europe*, Ithaca, Cornell University Press, 1991, p. 222-246 et du même auteur « Gender and the Authority of Friars. The Significance of Holy Women for Thirteenth-Century Franciscans and Dominicans », *Church History*, n° 60, 1991, p. 445-460.

³⁴ John B. FREED, « Urban Development and the *cura monialium* in the thirteenth-century Germany », *Viator*, vol. 3, 1972, p. 311-327 ; Nicole BÉRIOU, « La prédication au béguinage de Paris pendant l'année liturgique 1272-1273 », *Recherches Augustiniennes*, n° 13, 1978, p. 105-229.

³⁵ Michel LAUWERS, « L'institution et le genre. À propos de l'accès des femmes au sacré dans l'Occident médiéval », *CLIO, Histoire, Femmes et Sociétés*, n° 2, 1995, p. 279-317.

dans une approche tout américaine marquée par le *linguistic turn* et, donc aussi sur les relations possibles entre les clercs et les béguines - amis ou ennemis³⁶ ?

Chapitre III- Ni ordre, ni statut ?

La particularité de la spiritualité féminine dans les Pays-Bas méridionaux du XIII^e siècle réside dans la variété des statuts féminins, ainsi que le montre justement Jacques de Vitry : elles sont vierges, veuves ou encore femmes mariées (*VMO* prologue)³⁷.

Cette diversité est également confirmée par la *Liste des parfaits* d'Hadewijch d'Anvers. En effet, parmi les quatre-vingt-cinq individus mentionnés, des vierges côtoient des jeunes femmes, des veuves, des recluses, des béguines, des nonnes, ainsi que quelques hommes³⁸.

I- La condition béguinale

La pluralité des structures s'ajoute donc à la variété des statuts féminins³⁹. Les *Vitae* donnent ainsi à voir des femmes pieuses vivant dans des conditions très différentes les unes des autres. Quelques-unes ne se sont pas intégrées institutionnellement, comme Christine l'Admirable. Certaines entrent pour un temps

³⁶ Le *linguistic turn* offre des perspectives particulièrement porteuses en histoire des femmes. À titre d'exemple sur les termes *homo*, *vir*, *virago* pour désigner les femmes, voir Bernard MERDRIGNAC, « *Homo et virago*: deux reflets de la femme dans l'hagiographie bretonne du Haut Moyen Âge », dans Luc CAPDEVILA et alii (dir.), *Le genre face aux mutations: Masculin et féminin, du Moyen Âge à nos jours*, Rennes, PUR, 2003, p. 43 à 53. Pour une application sur le dossier des béguines, voir Tanya Stabler MILLER, « What's in a name? Clerical representations of Parisian beguines (1200-1328) », *Journal of Medieval History*, t. 33, 2007, p. 60-86.

³⁷ Une présentation générale de la place des femmes dans l'Église: Jacques DALARUN, « Argument *e silentio*. Les femmes et la religion », *CLIO, Histoire, Femmes et Sociétés*, n° 8, 1998, p. 65-90 ; et plus précisément au XIII^e siècle: Marco BARTOLI, « Les femmes et l'Église au XIII^e siècle », dans André HAQUIN (éd.), *Fête-Dieu (1246-1996)*, Louvain-la-Neuve, Publications de l'Institut d'Études Médiévales, Textes, Études, Congrès, vol. 19/1, 1999, p. 55-79 ; avec une intéressante mais brève incursion sur la question de l'amitié chez ces femmes (p. 75-79).

³⁸ Helen ROLFSON, « List of the Perfect by Hadewijch of Antwerp », *Vox Benedictina*, n°5/4, 1988, p. 277-287.

³⁹ Walter SIMONS, « Holy Women of the Low Countries », dans Alastair MINNIS et Rosalynn VOADEN (éd.), *Medieval Holy Women in the Christian tradition c.1100-c.1500*, Turnhout, Brepols, 2010, p. 625-662.

dans des communautés de vierges, comme Ide de Nivelles qui passe une partie de son enfance dans communauté des sept vierges de Nivelles ou comme Béatrice de Nazareth, qui est éduquée chez les béguines de Léau. Il s'agit parfois de béguinages dirigés par une maîtresse de béguines (*BU II*, 54, 9-10).

Certaines communautés de femmes pieuses n'ont pas de situation clairement définie, comme celle des femmes pieuses de Cantimpré qui forme ensuite les chanoinesses augustines de Prémy ou bien encore, le groupe de femmes d'Oignies.

D'autres femmes pieuses sont des vierges dévotes vivant au foyer familial comme Marguerite d'Ypres, mais aussi d'une vierge de Nivelles qui vit chez son frère chevalier (*BU II*, 57), d'une femme pieuse nommée Marie qui vit peut-être avec son frère Étienne chanoine de Saint-Martin de Liège (*VJC II*, 16-18), de Walburge ou Wiburge, sœur aînée d'Abond de Villers (*VAb 1*).

Certaines sont des recluses attachées à une chapelle telle Yvette de Huy, Juette de Looz et Ève de Saint-Martin. Élisabeth de Spalbeek, bien qu'ayant un logis attaché à une chapelle, près de l'abbaye cistercienne de Herkenrode, ne semble pas y être recluse, alors que d'autres femmes pieuses sont clairement désignées comme telles : la sœur du chantre de Fosses qui lui a fait construire un reclusoir (*VJC II*, 44), la recluse Heldewide ou Hadewijch de Willambroux (*VMO II*, 6 ; *VIN 1*), Hedewige de Saint-Remacle, une jeune recluse de Court-Saint-Étienne (*VLA II*, 37), la recluse Yburge près de Bellingen (*BU I*, 23, 2, et *VIC I*, 15).

D'autres encore sont des sœurs de léproserie. Ce ne sont pas pour autant des nonnes bien que leur mode de vie soit régi par un règlement. C'est le cas de Yvette de Huy avant qu'elle ne devienne recluse, mais aussi de Marie d'Oignies et de Julienne de Montcornillon, ainsi que de sa sœur Agnès et de Sapience sa formatrice spirituelle.

Enfin, certaines femmes dévotes reçoivent la consécration des vierges, et parfois après le noviciat et la consécration, deviennent moniales, la plupart étant cisterciennes, comme Lutgarde d'Aywières, Ide de Nivelles, Béatrice de Nazareth, Catherine de Louvain, Aleydis de Schaerbeek et Ide de Gorsleeuw, mais aussi dans leur ombre : Sybille de Gages, Élisabeth de Wans, les trois sœurs de Béatrice de Nazareth, deux sœurs d'Abond de Villers et l'abbesse Hymène de Salzinnes.

II- Un ou des phénomènes béguinaux ?

La diversité des statuts féminins a longtemps été au cœur du débat historiographique de ce dossier, car certains chercheurs n'arrivaient pas à admettre qu'ils aient tous coexisté au même moment.

Ainsi, en 1918, l'historien flamand L. J. M. Philippen a proposé, dans *De Begijnhoven. Oorsprong, Geschiedenis, Inrichting*, de distinguer quatre phases dans le phénomène béguinal. La première phase, au XII^e siècle, est une période où des femmes pieuses vivent chez leurs parents ou dans leur propre maison en suivant les préceptes évangéliques. Durant la deuxième phase, dans les années 1200, elles se regroupent en associations religieuses, où elles vivent comme des nonnes sous la direction d'une maîtresse, elles travaillent en dehors de la communauté et sont placées sous la houlette d'un prêtre. La troisième phase serait marquée par un enfermement des femmes et l'imposition d'une règle de vie pour la plupart des béguines de Wallonie. En 1216, Jacques de Vitry obtient pour elles le privilège papal d'Honorius III (1216-1226) de pouvoir habiter ensemble en leurs propres maisons, ce privilège est d'ailleurs étendu, au-delà du diocèse de Liège, aux béguines de l'Empire et de France. Avec la quatrième phase les communautés se seraient séparées de leur paroisse pour devenir des paroisses autonomes. En 1246, l'archidiacre de Liège, futur Urbain IV (1262-1264), donna des statuts aux béguines de son diocèse. Ernest McDonnell a repris l'idée d'un processus en quatre étapes, hypothèse également suivie par Brenda Bolton.

Cependant, dès les années 1960, des monographies ont conduit à revoir le nombre de phases du processus et donc des types de béguines. Certains historiens voient trois étapes, quand d'autres en compte cinq, d'après le bilan dressé par Michel Lauwers. Walter Simons souligne, par sa part, les erreurs méthodologiques de Philippen : sa terminologie pour élaborer sa typologie n'est pas fiable dans la mesure où elle s'appuie sur un nombre restreint de documents assez tardifs et il n'a pas cherché à comparer le vocabulaire latin avec celui employé dans autres documents.

Ce qui paraît certain, c'est que l'Église cherche à entrer en contact avec elles et éventuellement se propose de les regrouper. Elle condamne toutes celles qui vivent

en dehors d'une communauté et attribue des privilèges aux regroupements. En juillet 1216, le pape leur permet de former des communautés (*congregationes*) de femmes pieuses sans vœu de religion. En outre, un tournant se dessine dans le deuxième quart du XIII^e siècle, puisque c'est à partir de 1230 que des communautés béguinales formelles s'organisent et se multiplient jusqu'en 1320, sans doute à l'instigation des dominicains qui ont cherché à leur donner une clôture fixe et formelle en arguant que cette clôture les protégeait des tentations de la ville, tout en permettant à ces derniers de contrôler facilement l'orthodoxie de ces béguines rassemblées en quelques lieux précis.

En 1245, le pape donne l'autorisation aux Mendians d'intégrer les femmes à leur ordre. C'est surtout en Allemagne que les groupes de béguines sont transformés en monastère de dominicaines, car dans le comté de Flandre « la comtesse Jeanne favorisait de tout son pouvoir l'expansion de la branche féminine de l'ordre de Cîteaux, de sorte qu'il n'y avait, provisoirement du moins, aucune raison d'imposer des monastères aux Prêcheurs. Dans quelques cas, où la formule cistercienne se prêtait moins bien à la claustration de béguines ou de pénitentes, il y avait toujours le moyen de les rattacher à l'ordre de Saint-Victor »⁴⁰. En 1286, l'ordre de la Pénitence est approuvé et considéré comme faisant partie de l'ordre dominicain ; en 1289 il en va de même pour le tiers ordre des pénitents de saint François, chez les franciscains. Pour les Pays-Bas méridionaux, les dominicains, installés à partir de 1224 et en relation avec des personnalités influentes telles que Marguerite de Flandre, participent à la fondation de béguinages qu'ils encadrent sur le plan spirituel. Il n'y a cependant pas de communauté féminines dépendantes des Mendians, seules les clarisses se sont établies en Belgique avant 1260 et la comtesse Marguerite de Flandre ne fonde le premier monastère de dominicaines qu'en 1272 à Lille⁴¹.

⁴⁰ Gilles Gérard MEERSSEMAN, « Les Frères prêcheurs et le mouvement dévot en Flandre au XIII^e siècle », *Archivum Fratrum Praedicatorum*, t. 18, 1948, p. 69-105.

⁴¹ Jean COTTIAUX, « Le diocèse de saint Lambert, oasis de tolérance et berceau de la Fête-Dieu », *Bulletin de l'Institut d'archéologie liégeois*, n° 103, 1991, p. 5-103.

Chapitre IV- Les Pays-Bas méridionaux au XIII^e siècle

On s'est longtemps interrogé sur les raisons de l'apparition des *mulieres religiosae* dans les Pays-Bas méridionaux, expression préférée aux autres désignations géographiques qui sont au mieux incomplètes géographiquement parlant (Belgique) au pire partisans politiquement et culturellement (Flandre, Wallonie)⁴². Bien que cette formule fasse référence à un territoire délimité au XVI^e siècle, elle est sans doute celle qui correspond le mieux à l'espace géographique étudié incluant la Belgique, les Pays-Bas et le Nord-Pas-de-Calais actuels.

La question du cadre géographique a débouché sur de nombreux travaux. Les premières études de la fin du XIX^e siècle, dans le contexte de montée des nationalismes européens, avaient pour objectif, plus ou moins clairement avoué, de déterminer quel était plus ancien béguinage d'Occident. En 1886, E. Reusens édite un document qui prouverait l'origine liégeoise des béguines à travers le cas du béguinage Saint-Christophe qui est apparemment actif dès 1177 dans son article « Un document très important, établissant l'origine liégeoise de l'institut des béguines ». Joseph Greven a démontré, quant à lui, que le phénomène serait né à Nivelles - thèse reprise plus tard par Henri Pirenne - tandis que Godefroid Kurth maintient la thèse d'une origine liégeoise⁴³.

Si l'histoire régionale a pu déboucher sur d'heureuses monographies, elle a souvent été détournée pour exalter des sentiments nationaux, en Belgique en particulier⁴⁴. Pour autant la réalisation de monographies ne doit être pas négligée. L'étude des *mulieres religiosae* portant sur des foyers connus ont permis de

⁴² Walter SIMONS fait le point sur les débats portant sur le cadre géographique et en note (n° 6) il souligne les dangers de la notion de « Flandre » à laquelle il conviendrait de préférer celle de Pays-Bas méridionaux.

⁴³ Godefroid KURTH, « De l'origine liégeoise des béguines », *Bulletin de la Classe des Lettres et des Sciences morales et politiques*, Bruxelles, Académie royale de Belgique, 1907, p. 437-462 ; Henri PIRENNE, *Histoire de la Belgique*, t. 1, Bruxelles, H. Lamertin, 1909.

⁴⁴ L'idéalisation de la culture locale est plus moins consciente. Ainsi, le chanoine Jean Cottiaux dans son article, « Le diocèse de saint Lambert, oasis de tolérance et berceau de la Fête-Dieu » estime que le diocèse de Liège dans son ensemble pour le XIII^e siècle est une exception culturelle et spirituelle. Les études sur Lutgarde d'Aywières notamment doivent être manipulées avec précaution quand on sait qu'elle fut choisie comme patronne de la Flandre, en raison de son incapacité à apprendre le français bien que vivant à Aywières dans une zone francophone.

reconstituer la formation des communautés, leurs difficultés, leur vie quotidienne et permettent ainsi de compléter nos connaissances sur les questions démographiques et sociales concernant les béguines⁴⁵.

L'ensemble des études a montré que le phénomène est pour l'essentiel urbain. Très tôt, les historiens ont été intrigués par cette présence des femmes dévotes en ville⁴⁶. Le dossier a donc été longtemps rapproché de la *Frauenfrage*, terme forgé en 1882 par Karl Bücher dans son ouvrage *Die Frauenfrage im Mittelalter* (1910) pour interroger la surpopulation féminine des villes allemandes à la fin du Moyen Âge. Beaucoup ont supposé, comme David Herlihy dans *The Social History of Italy and Western Europe 700-1500* (1978) que, si autant de femmes étaient entrées dans des structures religieuses, c'est en raison de leur surpopulation au regard de la présence masculine, moins importante du fait des guerres, des croisades, de l'entrée en religion. Ne trouvant à se marier, elles cherchaient un autre mode de vie.

Par la suite, l'approche démographique a été largement discutée dans la mesure où il est relativement difficile de réaliser des recensements pour le début du XIII^e siècle⁴⁷. En outre, cette thèse suppose que l'Europe du nord-ouest ait été un cas particulier sur le plan démographique, ce qui n'est pas facile à justifier comme le rappelle Paulette L'Hermite-Leclercq⁴⁸. Enfin, certains historiens ont souligné le

⁴⁵ C'est le cas notamment des travaux de Brigitte Degler-Spengler, spécialiste des femmes religieuses en Suisse, qui a mené une étude sur les béguines de Bâle (« Die Beginen in Basel » 1969), Nadine Tomsin, *Béguines et béguinages liégeois. Une réalité méconnue et oubliée* (1984), de Michel Lauwers et Walter Simons, *Béguins et béguines à Tournai au bas Moyen Âge. Les communautés béguinales à Tournai du XIII^e siècle au XV^e siècle* (1988), de Bernard Delmaire pour les béguines du nord de la France. Bernard DELMAIRE, « Les béguines dans le Nord de la France au premier siècle de leur histoire (vers 1230-vers 1350) », dans Michel PARISSE (dir.), *Les religieuses en France au XIII^e siècle*, Nancy, Presses universitaires de Nancy, 1989, p. 121-162. Des ouvrages de synthèse ont également été composés comme le *Guide des béguinages de Belgique* (1997) de Pascal Majérus et l'ouvrage de Suzanne Van Aerschot et Michel Heirman *Les béguinages de Flandre. Un patrimoine mondial*, 2001. Ces recherches trouvent d'autant plus d'écho après l'inscription de treize béguinages flamands sur la liste du Patrimoine mondial en 1998. Panayota VOLTI, « Aperçu historique et historiographique du mouvement béguinal », dans *Mulieres religiosae et leur univers. Aspects des établissements béguinaux au Moyen Âge*. Actes de la journée d'études des béguines et des béguinages à la fin du Moyen Âge du 27 octobre 2001, organisée par le CREART-H de Paris X-Nanterre, CAHMER, *Histoire médiévale et archéologie*, vol. 15, 2003, p. 3-5.

⁴⁶ Albert d'HAENENS, « Femmes excédentaires et vocation religieuse dans l'ancien diocèse de Liège lors de l'essor urbain (fin XII^e-début XIII^e siècles). Le cas d'Ide de Nivelles (1200-1231) », dans H. HASQUIN (éd.), *Hommages à la Wallonie. Mélanges offerts à Maurice A. Arnould et Pierre Ruelle*, Bruxelles, Université Libre de Bruxelles, 1981, p. 217-235.

⁴⁷ Roger de GANCK, « The integration of nuns in the cistercian order particularly in Belgium », *Cîteaux*, t. 35, 1984, p. 235-247.

⁴⁸ Paulette L'HERMITE-LECLERCQ, « Les femmes dans la vie religieuse au Moyen Âge. Un bref

sexisme de cette argumentation - les femmes ayant choisi la voie religieuse, car le mariage leur était impossible.

À l'histoire locale du phénomène s'est adjoint une histoire plus globale qui a pour objectif de chercher dans le contexte politique, ecclésiastique et culturel du nord de l'Occident, les raisons de l'épanouissement du phénomène des *mulieres religiosae*. Le chanoine Henri Platelle estime que deux caractéristiques marquent la spiritualité des Pays-Bas et du nord de la France au XIII^e siècle : d'une part, l'idéal persistant de croisade et, d'autre part, la force du mouvement de dévotion féminin, tandis qu'un autre religieux Jean Cottiaux avance que le diocèse de Liège aurait été aux XII^e et XIII^e siècles une « oasis de tolérance » au regard de ses voisins se signalant par une exceptionnelle piété de masse et notamment des femmes⁴⁹.

Ellen E. Kittell et Mary A. Suydam rappellent surtout que dans les Pays-Bas méridionaux le pouvoir féodal et le pouvoir épiscopal sont faibles ce qui a laissé une grande latitude aux laïcs. Ces deux facteurs ont sans doute débouché sur une absence de coupure entre monde séculier et monde religieux, mais également une meilleure intégration des femmes⁵⁰.

I- Liège, principauté, diocèse et cité

La concentration du phénomène des *mulieres religiosae* dans le diocèse de Liège invite à s'interroger sur sa situation au sein des Pays-Bas méridionaux.

La principauté de Liège existe depuis le IX^e siècle. En effet, après la partition de l'empire carolingien entre les fils de Louis le Pieux, la Lotharingie est rapidement divisée en trois principautés : la Flandre comté sous suzeraineté française, le duché de Lothier en terre d'Empire qui devient au XII^e siècle le duché de Brabant et la

bilan bibliographique », *CLIO, Histoire, Femmes et Sociétés*, n° 8, 1998, p. 201-216.

⁴⁹ Henri PLATELLE, « Le recueil des miracles de Thomas de Cantimpré et la vie religieuse dans les Pays-Bas et le Nord de la France au XIII^e siècle », *Actes du 97^e congrès national des sociétés savantes Nantes 1972*, Paris, Bibliothèque Nationale, 1979, p. 469-493.

⁵⁰ Ellen E. KITTELL et Mary A. SUYDAM, « Introduction », dans Ellen E. KITTELL et Mary A. SUYDAM (éd.), *The Texture of Society: medieval women in the Southern Low Countries*, Palgrave Macmillan, 2004, p. XI-XXIV.

principauté de Liège⁵¹.

Cette principauté est dirigée par un prince-évêque, dont le diocèse aux XII^e et XIII^e siècles correspond à plus de la moitié orientale de la Belgique actuelle, il comprend la principauté de Liège elle-même, mais aussi le comté vassal de Looz, la principauté abbatiale de Stavelot, le comté de Namur et enfin Saint-Trond, après 1227, en double seigneurie, détenue d'une part par l'abbé de Saint-Trond et d'autre part par l'évêque de Liège⁵². La Meuse, épine dorsale du diocèse de Liège, le relie aux évêchés français de Metz, Toul et Verdun, mais aussi aux villes de Rhénanie, notamment à Cologne⁵³.

Vers 1215, le diocèse de Liège semble être très peuplé (environ 100 000 habitants). C'est manifestement un espace prospère où l'agriculture et le commerce sont florissants, la Meuse est échelonnée par des ports de commerce régional et international tels que Dinant, Huy, Liège, Maastricht, et s'appuie sur un réseau de villes animées par quelques familles dynamique⁵⁴.

Les villes de Maastricht, Liège, Huy, Dinant et Namur, distantes les unes des autres de trente kilomètres le long de la Meuse, sont des carrefours de route de batellerie et de routes terrestres.

À partir du XIII^e siècle, les régions mosanes sont en déclin, car plus aucune artère commerciale d'importance ne les traverse. L'industrie spécialisée dans la draperie ne résiste pas à la concurrence flamande. Seule Liège se maintient grâce une industrie métallurgique, avec Dinant. Au contraire, les villes flamandes se développent sur le plan commercial grâce à la maîtrise de la mer du Nord. Ypres est alors une ville de foire, tout comme Lille et Bruges.

Les Pays-Bas méridionaux, et notamment le diocèse de Liège, sont coupés par une ligne quasi horizontale en deux parlers : l'un néerlandais ou langue thioise au nord et l'autre français au sud.

Le diocèse de Liège, héritier du diocèse de Tongres dont le siège épiscopal

⁵¹ Yves MANHES, *Histoire des Belges et de la Belgique*, Paris, Vuibert, 2005.

⁵² Jean-Louis CHARLES, *La ville de Saint-Trond au Moyen Âge: des origines à la fin du XIV^e siècle*, Paris, Les Belles Lettres, 1965.

⁵³ André JORIS, « Les villes de la Meuse et leur commerce au Moyen Âge », dans André JORIS, *Villes, affaires-mentalités. Autour du pays mosan*, Bruxelles, De Boeck Université, 1993, p. 17-210.

⁵⁴ Jean-Baptiste LEFÈVRE, « Histoire et institutions des abbayes cisterciennes (XII^e-XVII^e siècle) », *Revue bénédictine*, n° 100, 1990, p. 109-186.

fut installé d'abord Tongres puis transféré à Maastricht vers 549, enfin fixé à Liège vers 705, est divisé en sept archidiaconats (Kempfen, Brabant, Hesbaye, Famenne, Hainaut, Condroz, Ardennes). Après le concile de Latran de 1215, ses paroisses de grande taille furent découpées. Ainsi, à la fin du XIII^e siècle, chaque village avait sa propre église et son propre prêtre.

Création de la famille impériale des Hohenstaufen, l'évêché de Liège fait partie du « système de l'Église impériale » jusqu'à la fin du XII^e siècle. Il existe alors une alliance très étroite entre l'empereur et les évêques qui s'apportent mutuellement leur soutien.

Lorsque dans le courant du XIII^e siècle, l'autorité de l'empereur tend à s'effacer et que les disputes entre l'Église et l'Empire s'accroissent, les évêques de Liège deviennent pratiquement des princes territoriaux indépendants, si bien qu'ils adhèrent parfois au parti du pape, tels Hugues de Pierrepont (1200-1229), Jean d'Eppes (1229-1238) son neveu, Robert de Thourotte (1240-1246) et Henri de Gueldre (1247-1274)⁵⁵.

Les princes-évêques sont élus, au nom du clergé et du peuple, par le chapitre cathédral de Saint-Lambert, le plus grand de l'Empire. Il est composé de cinquante-neuf chanoines cathédraux qui possèdent collectivement les terres du chapitre et sont exempts de la juridiction de l'évêque. Comme seigneurs des domaines cathédraux, les chanoines étaient, avec l'évêque, le pouvoir le plus important de la région⁵⁶.

L'élection de l'évêque doit être confirmée par le pape, leurs *regalia* étaient en théorie conférés par l'empereur. Avec le pouvoir croissant de la commune, les Liégeois veulent peser sur l'élection épiscopale et, de fait, quelques élections des princes-évêques ont été contestées, comme celle de Robert de Thourotte qui intervient après une vacance de deux ans et après l'intervention de Guiard, évêque de Cambrai (1238-1247), envoyé à Liège par le pape.

⁵⁵ Jean-Louis KUPPER, « La cité de Liège au temps de Julienne de Cornillon », dans André HAQUIN (éd.), *Fête-Dieu (1246-1996)*, Louvain-la-Neuve, Publications de l'Institut d'Études Médiévales, Textes, Études, Congrès, vol. 19/1, 1999, p. 19-26

⁵⁶ Alexis WILKIN, « *Fratres et canonici*. Le problème de la dissolution de la vie commune des chanoines: le cas de la cathédrale Saint-Lambert de Liège au Moyen Âge », *Le Moyen Âge*, t. CXI, 2005-1, p. 41-58 et Brigitte MEIJNS, « La réorientation du paysage canonial en Flandre et le pouvoir des évêques, comtes et nobles (XI^e-première moitié du XII^e siècle », *Le Moyen Âge*, t. CXII, 2006/1, p. 111-134.

Cela explique qu'au XIII^e siècle cinq des sept princes-évêques nommés par le pape, étaient des étrangers, choisis dans la sphère d'influence française - époque durant laquelle l'influence française est nette, comme le montre de nombreux exemples de clercs du diocèse partant étudier à Paris.

La cité de Liège, important centre scolaire et religieux, a connu un développement démographique et économique (commerce de drap, de vins, de charbon et sur la finance) depuis les X^e et XI^e siècles. Dans la deuxième moitié du XIII^e siècle, elle connaît d'importants bouleversements territoriaux et économiques et, elle surtout est agitée sur les plans politique et social, en raison des tensions autour des princes-évêques⁵⁷.

En 1230, les bourgeois de Liège obtiennent l'autonomie, la commune est dès lors dirigée par un conseil de jurés et par deux bourgmestres, mais les familles citadines ne parviennent pas à s'entendre sur les partages des pouvoirs si bien que la situation s'envenime et débouche parfois sur des conflits armés. La crise la plus grave se déroule au milieu du XIII^e siècle autour de Henri de Dinant, qui, bien que membre du patriciat, n'est pas issu des anciennes familles. Il provoque une véritable guerre entre les clans familiaux des Dinant et des Saint-Martin. Cherchant à affranchir la bourgeoisie de l'autorité princière et de la clientèle qui lui était soumise, il s'acquit les masses populaires⁵⁸. Le prince-évêque de Liège, voyant son autorité menacée, rassembla une armée, fit le blocus de la cité et contraignit Henri de Dinant à l'exil, après avoir réussi à liguer contre lui la noblesse et le patriciat. La situation semble se stabiliser avec la paix de Bierset de 1255 mais la trêve est de courte durée, car la population d'artisans et de commerçants, jusque-là évincée du pouvoir, profite de la scission entre patriciens et nobles et reprend la lutte. Au début du XIV^e siècle, ils obtiennent progressivement des concessions notamment l'intégration de représentants du commun, dans les organes de pouvoir de la cité.

⁵⁷ Jacques Le GOFF, « Contexte socio-culturel du XIII^e siècle en Europe », dans André HAQUIN (éd.), *Fête-Dieu (1246-1996)*, Louvain-la-Neuve, Publications de l'Institut d'Études Médiévales, Textes, Études, Congrès, vol. 19/1, 1999, p. 11-18.

⁵⁸ Jacques LE GOFF, *Marchands et banquiers du Moyen Âge*, Paris, PUF, 2001.

II- Le tissu religieux régional

C'est sur cette trame que la cité connaît un développement important de son réseau d'établissements religieux. En effet, au XIII^e siècle de nouvelles fondations voient le jour, ainsi des béguines sont installées dans la ville dans le premier quart du XIII^e siècle. Dans le diocèse, la cité de Nivelles semble avoir été une ville particulièrement réputée pour son ambiance dévote. Gossuin de Bossut insiste sur la ferveur religieuse qui y régnait durant l'enfance d'Ide de Nivelles à la fin des années 1190 : il y avait beaucoup d'hommes respectueux de la loi divine et de nombreuses vierges qui se dévouaient dévotement au Seigneur, des recluses fidèles à leur *conversatio*, si bien que la ville semblait être le « Paradis des délices » (Gen. 2.8) (VIN 1). Thomas de Cantimpré, traitant de béguines de Nivelles, a soin de rappeler que la cité est la « ville où commença le mouvement religieux des femmes dévotes qu'on appelle béguines » (BU II, 51, 12).

À partir de données statistiques, Jean Cottiaux note que le clergé séculier est particulièrement important en termes d'effectif dans le diocèse de Liège, en comparaison des diocèses voisins. Quant au clergé régulier, très varié, il est particulièrement présent dans le diocèse non par en nombre d'établissement mais par la durabilité de ses fondations.

1) Les communautés masculines

À la fin du XI^e siècle et au XII^e siècle, les chanoines réguliers connaissent une phase de développement important. Ils ont à charge des ministères, à ce titre ils ont donc la *cura animarum* des fidèles de la cathédrale, soit ceux de paroisses qui leur sont confiées, tout comme Jean de Cantimpré chanoine régulier qui suit la règle de saint Augustin et les constitutions de Saint-Victor à son abbaye de Cantimpré avec la charge d'une chapellenie funéraire ; il en va de même pour Thomas de Cantimpré avant qu'il ne devienne dominicain. L'abbaye de Cantimpré, née d'une petite chapelle à l'ouest de la ville vers 1177, est transférée en 1180 près de l'église Saint-Sauveur grâce au soutien d'Hugues III d'Oisy, augmentée du prieuré de Bellingen en

1182. Ayant adopté la règle de saint Augustin et les constitutions de Saint-Victor de Paris en 118, elle est élevée au rang d'abbaye, avec Jean de Cantimpré comme premier abbé. L'abbaye est double dans un premier temps, puis se scinde en deux, la deuxième partie étant à l'origine de l'abbaye de Prémy, voisine géographique. Les relations entre Cantimpré et Prémy demeurent étroites jusqu'à la séparation totale en 1214⁵⁹.

Les chanoines ont un ordre propre, celui des prémontrés fondé par saint Norbert de Xanten en 1120. Cet ordre avait pour objectif de permettre à des hommes comme à des femmes de mener une vie évangélique, les femmes servaient comme infirmières. Au XIII^e siècle, les prémontrés sont plus contemplatifs qu'actifs dans le monde et, dans le diocèse de Liège, ils constituent un ordre d'ermites – au côté d'un autre ordre de chanoines ermites tout à fait local, l'ordre des Arrouais. Dès 1137-1140, les Norbertins sont dissociés des femmes, mais ils maintiennent l'apostolat auprès d'elles jusqu'au milieu du XIII^e siècle.

Dans le diocèse de Liège, une fondation réalisée par Norbert de Xanten en 1121 est toujours active au XIII^e siècle : c'est le chapitre de Floreffe, près de Namur, qui se développe aux côtés de quatre autres abbayes.

Les bénédictins sont présents dans le diocèse de Liège depuis longtemps, mais les fondations font été mises à mal avec les invasions des Danois et des Hongrois. Au XI^e siècle, ils tentent de dynamiser de nouveau leurs structures et au XIII^e siècle le diocèse de Liège compte plusieurs communautés. Deux monastères bénédictins se signalent dans les Pays-Bas méridionaux du XIII^e siècle : Saint-Trond dans le diocèse de Liège et surtout Afflighem dans le diocèse de Cambrai, fondé en 1083 pour les chevaliers convertis. Afflighem serait une maison connue pour son observance rigoureuse surtout dans le domaine de la charité. Thomas de Cantimpré évoque d'ailleurs, outre le respect de la règle (*BU I*, 4, 4), la sévérité d'un moine attaché au silence, qui ne le rompit qu'exceptionnellement lors d'un incendie (*BU II*, 13, 4).

⁵⁹Voir Robert GODDING, « Une œuvre inédite de Thomas de Cantimpré. La *Vita Ioannis Cantipratensis* », *Revue d'histoire ecclésiastique*, vol. 76, n°2, avril-juin 1981, p. 241-316 et du même auteur « Vie apostolique et société urbaine à l'aube du XIII^e siècle. Une œuvre inédite de Thomas de Cantimpré », *Nouvelle revue théologique*, n° 114, 1982, p. 692-721.

Les monastères cisterciens, qui comptent des moines de chœur, mais aussi des convers, connurent une grande extension dans la région dès le XII^e siècle, suite aux voyages de Bernard de Clairvaux dans la région notamment en 1131 et en 1146. Certains cisterciens ont particulièrement marqué par leurs écrits la spiritualité dans la région, notamment Guillaume de Saint-Thierry. D'origine liégeoise, il suivit les cours de l'école d'Anselme de Laon, mais finalement renonça aux études pour devenir en 1113 moine à Saint-Nicaise de Reims. Ami de Bernard de Clairvaux, admirateur de l'ordre cistercien, il est élu abbé du monastère de Saint-Thierry en 1119. Son œuvre littéraire influença énormément le XIII^e siècle (*Expositio super Cantica Canticorum*, *Epistola ad Fratres de Monte Dei* ou *Lettre d'or*).

Les monastères de Villers et d'Aulne sont connus pour avoir aidé les premières communautés spontanées de moniales : les abbés de Villers puis d'Aulne prennent contact avec des cisterciennes ou des béguines malgré les réticences des chapitres généraux.

Les ordres mendiants s'installent dans le diocèse de Liège dès le XIII^e siècle⁶⁰. Les franciscains ont leur première maison dans la région de Valenciennes en 1218, les dominicains s'implantent d'abord au sud des Pays-Bas, puis remontent vers le nord. Ils arrivent dans le comté de Flandre en 1224 et établissent leur première maison à Lille. Ils rencontrent souvent d'hostilité des chapitres cathédraux, alors que les franciscains semblent s'installer plus facilement, soutenus par les petites gens.

Thomas de Cantimpré lui-même, dans le *Bonum Universale de Apibus*, montre qu'au début du XIII^e siècle, l'arrivée des dominicains n'a pas toujours bien vécu par le clergé local. En 1219, Conrad d'Urach, envoyé comme légat pontifical en Allemagne et passant par Paris, s'interroge sur le rôle des Prêcheurs qui viennent de s'y installer. Le Christ lui envoie une réponse : l'ordre est formé pour louer, bénir, prêcher. Thomas rapporte également une réponse de Conrad à un prêtre de Cologne qui se plaint que les Prêcheurs arrivés dans la ville prennent sa place. Conrad lui fait remarquer qu'en ayant la charge de neuf mille âmes, il ferait mieux de se montrer plus humble, car il devra répondre de toutes ces âmes devant le Christ. Il le prive aussitôt

⁶⁰ Pour une présentation, voir Gilles Gérard MEERSSEMAN, « Jeanne de Constantinople et les Frères Prêcheurs: À propos d'un livre récent », *Archivum Fratrum Praedicatorum*, t. 19, 1949, p. 122-168.

de son bénéfice paroissial. Thomas exhorte également ses frères à ne pas craindre le nom de gyrovague et détaille quelques affaires mettant à mal les Mendiants. Il recommande une harmonie entre les différents ordres monastiques et vante les qualités respectives des cisterciens, des franciscains et des dominicains⁶¹.

En 1229, Hugues de Pierrepont, évêque de Liège, ordonne l'établissement des Prêcheurs à Liège afin qu'ils prêchent et confessent dans tout le diocèse et enseignent la théologie au clergé local. En 1232 un couvent de Prêcheurs est fondé à Louvain. Dans le diocèse de Cambrai, les évêques Godefroid de Fontaines (1220-1237) et Guiard de Laon sollicitent les Prêcheurs. Guiard accorde aux ordres mendiants tout faculté de prêcher et de quêter dans son diocèse, il les recommande également aux curés locaux.

Grâce aux comtesses de Flandre, Jeanne et Marguerite, les dominicains multiplient, néanmoins, leurs fondations dans le comté (Gand, Bruges, Ypres). Jeanne, comtesse de Flandre et de Hainaut (1205-1244), ne serait pas intervenue dans la première fondation. En effet, en 1224, le contexte politique est délicat pour la comtesse, car son mari, Ferrand est emprisonné. Mais dès sa libération en 1227, elle participe activement à l'installation des couvents dominicains, malgré l'opposition des curés, mais c'est vraisemblablement dès 1225 qu'elle est liée aux Prêcheurs. En 1228, elle participe à la fondation du couvent de Gand, sans doute à l'instigation de Gauthier de Marvis. Elle soutient également la fondation du couvent de Valenciennes, initiative de l'évêque de Cambrai, Godefroid de Fontaines, et quatre frères arrivent en 1233. En 1234, Jeanne travaille à une fondation de dominicains à Bruges. Dans le diocèse de Thérouanne, les dominicains n'ont pas de couvent, bien que les dominicains de Lille y soient présents pour des activités pastorales. C'est grâce à la comtesse Marguerite de Flandre (1244-1278/1280) que les dominicains obtiennent un emplacement à Ypres, malgré les oppositions du chapitre de Saint-Martin, mais ce n'est qu'en 1268 qu'elle peut véritablement fonder un couvent de Prêcheurs dans le domaine de son château au Zaalhof à Ypres.

⁶¹ Voir *BU I*, 9, 2-8 sur le rôle de Conrad d'Urach ; *BU II*, 10, 23 ; II, 10, 31 ; II, 10, 34 35-36 sur les différentes affaires concernant les dominicains ; *BU II*, 10, 14 et II, 3, 10-12 sur le point de vue de Thomas de Cantimpré.

2) *Les groupes spirituels féminins*

C'est dans ce contexte de bouillonnement spirituel que se déploie le phénomène béguinal.

Les communautés béguinales

Il semble qu'il y ait eu quatre centres principaux de formation de béguinage : Huy, Nivelles, Liège ainsi que Saint-Trond et ses environs. Les cinq premiers béguinages mentionnés dans les archives pour la région sont fondés dans le diocèse de Liège : Huy (1180 ?), Tirlemont (avant 1202), Salzinnes (1202), Nivelles (1208), Liège (1207-1212) – communauté de vierges organisée par Jean de Nivelles († 1233) et connue de Marie d'Oignies, ainsi que celle de Manne (*VMO* II, 3). Le nombre de fondations s'accroît à partir de 1235 dans le diocèse et, avant 1260, on compte entre trente-huit et cinquante et une fondations. À la fin du XIII^e siècle, ce n'est pas moins de vingt-quatre béguinages qui fleurissent dans la cité de Liège.

La communauté de sept vierges de la chapelle du Saint-Sépulcre à Nivelles est sans doute l'une des plus célèbres de l'époque. Ide de Nivelles y trouve refuge et mendie pour l'ensemble de la communauté (*VIN* 1). De 1221 à 1227, le prêtre Guy de Nivelles († 1227) aurait été le chapelain de la communauté.

Plus que la pauvreté et la virginité, c'est leur spiritualité exceptionnelle qui distingue les femmes pieuses de ces communautés. Thomas de Cantimpré rapporte ainsi qu'en 1226, une chose admirable se produisit à Nivelles. Plusieurs béguines, celles qui étaient le plus avancées en spiritualité, furent touchées par la maladie du feu sacré, mais seulement dans les parties du corps par lesquelles elles avaient le plus péché depuis leur conversion (langue, oreilles, main, pied, jambe, centre de la poitrine) et cette souffrance étaient plus ou moins longue en fonction de leurs fautes. Toutes ces béguines malades furent transportées dans l'église de Sainte-Gertrude où elles recouvrèrent miraculeusement la santé. On amena une vierge qui menait une vie séculière et qui elle aussi était atteinte de cette maladie. Elle se plaignit à sainte Gertrude en demandant pourquoi elle était malade alors qu'elle n'était pas béguine.

Sa chair animée par le feu sacré tomba en miette. Selon Thomas, sainte Gertrude montra ainsi qu'elle ne guérissait pas la jeune fille, bien que vierge, parce qu'elle n'était pas une béguine (*BU*, II, 51, 12), insistant ainsi sur la césure entre la vie séculière et la vie béguinale.

La vie dans les premières communautés de béguines est assez mal connue. Malheureusement, les seules sources directes sont les statuts des communautés des grands béguinages et les sources narratives concernent uniquement les plus célèbres d'entre eux.

Les béguines vivaient apparemment dans un bâtiment à proximité d'une église ou d'un couvent pour y mener une vie religieuse. L'édifice comptait trois fenêtres : la première donnait sur le chœur du sanctuaire et permettait de participer aux offices et à la communion ; la deuxième était ouverte sur le monde extérieur, la troisième donnait sur un jardin. Le mur autour de la communauté était ouvert par une ou plusieurs portes qui étaient fermées à heure fixe. Au-dessus de l'entrée, était placé le nom de la communauté ou la statue de la sainte à laquelle le béguinage était dédié, souvent sainte Catherine ou sainte Élisabeth qui jouaient le rôle de patronne.

Elles pouvaient vivre à plusieurs dans une communauté, le béguinage proprement dit, sous la direction d'une supérieure appelée *martha* ou *magistra* qui avait la charge de diriger le béguinage et devait en rendre compte aux ecclésiastiques qui se chargeaient de la *cura monialium*. La gestion des béguinages était confiée à un curateur ce qui permit aux béguines d'être protégées des poursuites ecclésiastiques. Sur le plan spirituel elles dépendaient du service paroissial d'un curé.

Elles ne prononçaient pas de vœux et pouvaient donc quitter la communauté pour se marier. Il existait souvent un règlement intérieur propre à chaque béguinage qui se fondait sur le respect de valeurs morales dont les plus importantes étaient la chasteté et l'obéissance. Elles pouvaient vivre aussi bien de leurs rentes, ce qui les distinguait des franciscains pour qui la pauvreté est absolue, que de mendicité, du moins avant 1215, car le concile de Latran limitait les autorisations de mendicité publique, les franciscains l'obtinrent mais elle fut rarement accordée à des femmes. Elles vivaient dans le siècle mais leur mode de vie est monastique.

Pour certains historiens, les béguines se singularisent surtout par l'absence de

certaines pratiques : vie strictement cénobitique, abandon du droit de propriété personnelle et renonciation définitive au mariage. Mais ces critères ne sont pas exhaustifs et, par ailleurs, ne sont pas toujours vérifiés simultanément. D'autres recherches insistent davantage sur les points communs que partagent ces béguines : leur vœu de chasteté - qui est révocable -, leur volonté de travailler ou de faire des œuvres charitables, leur mode de vie simple - bien que les béguines puissent posséder des biens personnels, elles cherchent, néanmoins, la modestie de leur mise et de leur habitat, rejetant le commerce et l'usure propres au monde urbain de l'Occident du XIII^e siècle. Leur spiritualité accorde beaucoup l'importance aux prières pour les morts, notamment aux âmes du Purgatoire⁶².

La question de *la Frauenfrage* associée au dossier du phénomène béguinal a conduit à s'interroger sur la place des femmes dans la ville en tant qu'actrices économiques, mais aussi sur le recrutement des béguines.

Les premières études sur les béguines allemandes supposaient qu'elles venaient des couches inférieures de la société. Cependant, Grundmann montrait, dans son *Religiöse Bewegungen im Mittelalter* longtemps la référence bibliographique du dossier béguinal, grâce à des sources portant sur les premières béguines, que le choix d'une pauvreté volontaire dans le cadre d'une *vita apostolica* ne faisait sens que pour des individus issus de classes sociales favorisées.

Par la suite, des études menées sur un corpus d'archives plus étendues dans le temps et portant sur des cadres géographiques précis sont arrivées à des conclusions contradictoires : ainsi certains montraient que les béguines de Cologne étaient issues de familles patriciennes du moins avant 1330, tandis que d'autres concluaient pour Strasbourg que les béguines venaient des classes sociales inférieures, comme Dayton Phillips avec *Beguines in Medieval Strasbourg : A Study of the Social Aspect of the Beguine Life* (1941).

Les travaux les plus récents sur les béguines d'Allemagne, de Bâle et de Hollande ont montré que leur recrutement social avait évolué et, si on peut considérer que dans les premiers temps du phénomène, le recrutement était

⁶² Une rapide présentation de la spiritualité béguinale: Benoît BEYER DE RYKE, « La spiritualité des béguines. Trois femmes mystiques du 13^e siècle: Mechtilde, Hadewijch et Marguerite », *Villers*, n° 14, 2000, p. 8-14.

essentiellement aristocratique et patricien, le poids des béguines pauvres a augmenté jusqu'à inverser la tendance à partir du début du XV^e siècle. Cependant, la mixité sociale s'est longtemps maintenue, ce qui provoqua quelques difficultés au sein des communautés quand celles-ci s'agrandirent vers 1270 du fait d'un afflux important de femmes, le plus souvent pauvres. Parallèlement, les questions disciplinaires se multiplièrent.

Ces études ont conduit à réviser la question des origines : les femmes dévotes entrent dans la voie religieuse non pas en raison d'une absence d'hommes, mais le font volontairement pour quitter le *saeculum* et donc refuser le mariage ainsi que le milieu urbain et marchand dans elles sont issues, du moins pour les premières au début de la période, comme le proposent McDonnell et K. Elm.

Un autre facteur socio-économique doit être pris en compte : l'évolution de la distribution des biens patrimoniaux. En effet, les filles qui ne pouvaient être dotées devaient renoncer à se marier et donc intégrer une structure religieuse assurant un relatif bien-être matériel et moral, comme le suggère Jean-Claude Schmitt.

Aujourd'hui, les travaux fournissent une approche complexe du problème en combinant différentes approches. Les femmes, effectivement nombreuses en ville, sont arrivées après un massif exode rural. Profitant de la révolution commerciale de l'Europe du Nord, elles cherchent un emploi en ville et fuient sans doute même le mariage imposé par leur famille. La ville est alors pourvoyeuse d'emploi notamment dans le textile pour les femmes. Elles se retrouvent ainsi en communauté partageant les mêmes origines (membres de la même famille, du même village), les mêmes opinions et le mode de vie.

Les recluses

Aux côtés des béguines proprement dites, il existe de nombreuses recluses – qui parfois elles-mêmes ont été béguines. Aux Pays-Bas méridionaux comme dans le reste de l'Occident, existent six formes de réclusion : le reclus ou la recluse, ancien moine ou ancienne moniale qui continue de dépendre de sa communauté, le reclus appartenant au clergé séculier, le reclus ou la recluse laïque qui ne relève d'aucun

ordre religieux mais dont le soin de l'âme est prise en charge pas un séculier, le reclus laïc dépendant à tous égards d'un ordre religieux, le reclus laïc dépend d'un ordre religieux sur le plan matériel mais pas spirituel et enfin le reclus laïc dépend d'un ordre religieux spirituellement mais pas matériellement.

Les reclus ont été apparemment assez nombreux aux XI^e et XII^e siècles alors que les aspirations spirituelles étaient ardentes et les fondations trop peu nombreuses, ce qui peut expliquer que l'Église ait encouragé la construction des reclusoirs et la réclusion.⁶³

La réclusion est une forme de pénitence religieuse quoiqu'elle n'en ait pas le monopole⁶⁴. Ainsi, Ève de Saint-Martin a le projet de devenir recluse mais redoute de l'accomplir, mais Julienne l'y exhorte par amitié dans le Christ et Ève entre dans un reclusoir pour soumettre son « Ève ». (*VJC* I, 22). Thomas de Cantimpré décrit d'ailleurs les sévères mortifications que s'impose une recluse anonyme, peut être Yburge (*VIC* I, 15) : non seulement, elle vivait en recluse dans une cabane de pierres, mais elle portait sur la peau un corselet en mailles de fer et sur celui-ci un cilice en poils piquants. Elle couchait sur des pierres nues et pointues. Elle gardait les pieds nus par tous les temps. Elle mangeait seulement trois fois par semaine du pain mélangé avec de la cendre et de la lessive. (*BU* I, 23, 2).

Certains ecclésiastiques remettent en question la sévérité de ce mode de vie pour les laïcs, tel Bernard de Clairvaux qui ne le souhaitait pas ni pour les laïcs, ni même pour les moines. Néanmoins, des reclus(e)s sont associé(e)s à des ordres, y compris aux cisterciens. Ælred de Rievaulx a d'ailleurs rédigé un traité *La Vie de recluse pour sa sœur* achevée vers 1160-1166, où il précise les conditions matérielles de la réclusion : il faut prévoir un local, ses moyens d'existence, des servantes, s'enquérir d'un confesseur.

Le reclusoir est une fondation religieuse privée. Elle peut être réalisée par un ecclésiastique, Par exemple, lorsque Julienne de Montcornillon trouve refuge dans la

⁶³ Paulette L'HERMITE-LECLERCQ, « Reclus et recluses dans la mouvance des ordres religieux », *Les mouvances laïques des ordres religieux. Actes du 3^e colloque international du CERCOR*, Tournus 17-20 juin 1992, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint Étienne, 1996, p. 201-218.

⁶⁴ Paulette L'HERMITE-LECLERCQ, « Le reclus dans la ville au Bas Moyen Âge », *Journal des savants*, n° 3-4, 1988, p. 219-262.

maison du chantre de Fosses, chanoine de la collégiale. Il lui propose de loger dans un reclusoir qu'il avait fait construire pour sa défunte sœur et qu'il s'appropriait à détruire. Il l'aménage pour Julienne et Ermentrude, qui y reste jusqu'à la fin de sa vie (*VJC* II, 44).

C'est parfois une fondation laïque. Gossuin de Bossut rapporte le cas d'une certaine Gertrude, fille dévote, qui voulait devenir recluse et qui rendit visite à Arnulf qui l'assura qu'elle aurait bien un reclusoir. Effectivement, un jeune homme d'une grande charité entendit parler de son désir d'être recluse et le fit savoir à des personnes aisées. Il obtint ainsi de l'argent et fit construire le reclusoir dans le diocèse de Cambrai (*VA* II, 20).

Faute de pouvoir le faire construire sur ses propres deniers, il faut souvent trouver des financeurs à ce projet. La recluse Yburge, qui vit dans une cabane de pierre près de Bellingen, a ainsi obtenu son reclusoir grâce à la bienveillance de riches et honorables matrones de la paroisse qui lui achetèrent un Psautier et lui allouèrent une cellule près de l'église (*BU* I, 23, 3).

Le reclusoir est le plus souvent une petite maison accolée à une église ou une chapelle. Une fenêtre permet d'entendre les cérémonies religieuses qui y sont célébrées. Le reclusoir peut comprendre une chambre haute qui comprend la chambre de la recluse.

L'autorité de l'évêque de Liège a joué un rôle déterminant dans l'évolution du nombre de reclusoirs dans la région. Hugues de Floreffe rapporte, en effet, que l'évêque de Liège, Hugues de Pierrepont, après avoir accepté de nombreuses recluses dans son diocèse, en avait finalement limité le nombre en fixant des conditions très strictes pour celles-ci si bien que, tout le monde connaissant son état d'esprit, n'osait réclamer à ce sujet. Une certaine vierge souhaitait, cependant, devenir recluse. Elle obtient le soutien des prières d'Yvette, visita l'évêque de Liège qui lui donna son accord. [*VIH* XLIV (113)]. L'évêque bénit les recluses avant leur enfermement. Yvette de Huy est enfermée officiellement par l'abbé cistercien d'Orval qui est présent à ce moment-là dans la cellule de l'église de la communauté de lépreux de Huy vers 1191 [*VIH* XIV (42)]. Elle récupère la cellule que son père avait occupé un certain temps. Une autre recluse a une cellule voisine de la sienne et une jeune fille

est enfermée avec Yvette elle-même et elles sont toutes bénies par l'évêque de Liège Yvette [*VIH XXI* (60)]. Un synode de 1202 imposa qu'un reclusoir ne puisse être fondée sans une permission épiscopale et, à partir de 1266, les recluses sont soumises au contrôle d'un visiteur, ce qui témoigne d'un souci de récupération par l'Église.

Les sœurs de léproseries

Dans le même esprit de pénitence, certaines femmes pieuses intègrent des structures hospitalières où elles prennent soin des malades, alors que la révolution de la charité du XII^e siècle a débouché sur une grande diversité de communautés hospitalières. L'assistance, répondant au précepte évangélique d'*hospitalitas*, apparaît comme une marque essentielle de conversion. Elle se doit d'être avant tout le fait d'ecclésiastiques, mais au tournant des XI^e et XII^e siècles des laïcs y participent de plus en plus. Pour perdurer, la léproserie de Willambroux, doit ainsi accepter des aumônes dont Marie d'Oignies se méfie, car elle ne voulait pas manger celles que les voleurs et les usuriers donnent fréquemment aux léproseries (*VMO II*, 2).

Les hôpitaux et léproseries accueillent des individus qui doivent non seulement partager une vie commune, mais également suivre une voie de perfection active dans le cadre de règlements, progressivement fixés par écrit. Inspirés par la règle de saint Augustin, ils exigent la continence des sœurs et peut-être aussi des couples. Le nombre de postulants est peu à peu réduit, tandis que les laïcs prennent de plus en plus la main sur les structures hospitalières.

Ils sont nombreux à se lier à ces communautés : les fondateurs ou les bienfaiteurs qui permettent leur création et leur pérennité, les parents des membres de la communauté et les administrateurs laïcs, les malades de passage ; les lépreux prédestinés à l'état religieux, les enfants de mère morte en couches ; les donnés qui en fonction de leur pauvreté subite et de leur condition physique donnent leurs biens contre un entretien et un hébergement. N'oublions pas le personnel soignant constitué des familiers laïques (*familiares*) au service des malades et des médecins⁶⁵.

La description que la léproserie de Huy par Hugues de Floreffe permet de

⁶⁵ François-Olivier TOUATI, « Les groupes de laïcs dans les hôpitaux et les léproseries au Moyen Âge », *Les mouvances laïques des ordres religieux. Actes du 3^e colloque international du CERCOR*, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 1996, p. 137-162.

saisir justement l'évolution de ce type de structure. Avant qu'Yvette ne s'y rende, elle semble peu importante. La communauté de lépreux, installée en dehors des murailles de la ville, compte une maison pour les malades. Pour le service religieux, il y avait une vieille chapelle, dangereuse, car très ancienne, où la messe était rarement servie [VIH X (33)]. Quand Yvette décide de s'y rendre pour s'enfermer dans la cellule voisine, de nombreuses personnes, hommes et femmes, arrivent également, attirés par sa réputation. De nouveaux bâtiments et une grande église sont construits, trois prêtres assurent le service divin en permanence, sans doute financés par Yvette ou par l'ensemble de la communauté [VIH XXI (60)]. Les frères et sœurs de la léproserie vivent comme des réguliers. Les lépreux et les personnes saines, les hommes et les femmes sont séparés, sauf pour la prise commune de nourriture et de boisson et l'habillement, conformément à l'institution mise en œuvre par les Pères [VIH XXI (61)].

L'organisation de la léproserie de Montcornillon, décrite par le menu par le rédacteur de la *Vita Juliane de Corelion*, permet de saisir pleinement les enjeux de pouvoir autour de ces structures religieuses. Fondée par les Liégeois pour les lépreux des deux sexes, elle emploie des hommes et des femmes sains pour aider les malades, cependant, la communauté n'est pas mixte. La léproserie est organisée en quatre groupes, les hommes, malades ou non, sont appelés frères, tandis que les femmes, malades ou non, sont appelées sœurs. À la tête des femmes, il y a une prieure, tandis qu'un prieur, qui est prêtre, chapeaute le tout. Des frères clercs et prêtres sont recrutés pour célébrer l'office divin. Pour le temporel, les Liégeois choisissent deux ou trois proviseurs (VJC II, 1). La direction spirituelle de la communauté est de plus en plus soumise à l'approbation des laïcs. Dès 1176 l'échevinat tente d'imposer son autorité sur celle-ci, alors que Julienne essaye de maintenir son autonomie vis-à-vis des pouvoirs communaux.

Les couvents de femmes

Parallèlement au développement de ces structures, des communautés de moniales s'épanouissent. Bien que les bénédictines aient été présentes très tôt, après

le X^e siècle, le nombre de fondation diminue passant de sept à deux au XIII^e siècle, aussi une forte poussée se fait en direction de l'ordre cistercien.

La branche féminine de l'ordre cistercien connu, en effet, un vif succès qui s'explique par différents facteurs. D'une part, les cisterciens diffusent auprès des communautés féminines la spiritualité de l'ordre, notamment celle de saint Bernard de Clairvaux, qui séduit nombre de dévotes. D'autre part, la réputation d'austérité de l'ordre suscite de nombreuses vocations monastiques au début du XIII^e siècle.

Dans la *Vita Idae Nivelensis*, Gossuin de Bossut précise justement quelles auraient les motivations d'Ida pour choisir d'entrer dans l'ordre cistercien, après avoir été dans la communauté des sept vierges de Nivelles : pour ne rien posséder, c'est-à-dire prononcer des vœux de pauvreté, mais aussi pour recevoir régulièrement l'eucharistie lors de la messe. Elle aimait une autre tradition de l'Ordre : celle de croiser ses mains quand on se penche pour le *Gloria Patri* (VIN 2). Ce sont donc surtout des motifs liturgiques qui la poussent à entrer chez les cisterciennes : en effet, les communautés de béguines installés près d'église ou de groupes de chanoines réguliers pouvaient espérer communier régulièrement, mais pour celles qui étaient isolées, ce n'était pas le cas. Les cisterciennes, au contraire, ont un chapelain qui est lié à leur communauté, ce qui permet une communion fréquente dans une église propre.

En outre, l'ordre cistercien a acquis un grand prestige spirituel et matériel et joue désormais un rôle important dans l'Église. Jacques de Vitry et Césaire de Heisterbach témoignent tous deux de cette question économique. Jacques de Vitry dans ses sermons aux moniales noires, rédigée dans leur version définitive après 1226, critique d'une part les religieuses qui seraient entrées au couvent pour avoir de quoi manger ou mener une vie plus facile et d'autre part les abbesses qui recevraient des novices en raison de leur richesse ou de leur noblesse. Il s'insurge contre les parents qui poussent leurs filles à entrer au monastère parce qu'ils ne pourraient pas les nourrir ou pas les marier. L'entrée au monastère doit être motivée par une conversion spirituelle sûre. Césaire de Heisterbach émet la même critique mais l'étend aux hommes.

D'autres facteurs sont également à prendre en compte, notamment la

fermeture des prémontrés aux femmes, confirmée par le pape en 1198, mais aussi les réticences des ordres mendiants vis-à-vis des couvents de femmes. Notons, par ailleurs, que l'austérité de l'ordre cistercien (VLA II, 25) a pu, néanmoins, être un frein à son implantation et expliquerait peut-être que certaines femmes dévotes préféraient être *mulieres religiosae* hors d'un monastère. Les cas d'apostasies sont d'ailleurs fréquents quel que soit l'ordre religieux - mais semblent concerner davantage les hommes,

La première abbaye de cisterciennes des Pays-Bas méridionaux serait l'abbaye à Herkenrode fondée en 1182, avant qu'il n'y ait une démultiplication au XIII^e siècle. Cinquante-deux monastères de cisterciennes furent fondés ou incorporés, en trois phases aux Pays-Bas méridionaux de 1182 à 1247, les diocèses de Liège et de Cambrai étant les épiscopes de ce mouvement⁶⁶.

Certaines recrues sont parfois refusées, sans doute faute de moyens, car les monastères sont dotés pour accueillir environ une vingtaine de moniales et ne peuvent dépasser ce chiffre. Thomas de Cantimpré rapporte ainsi le cas d'une vierge de Nivelles. Orpheline, elle vit chez son frère chevalier. Elle ne parvient pas à rentrer

⁶⁶ Longtemps, l'historiographie s'est interrogée sur la question de la place des femmes dans l'ordre cistercien. Récemment Alexis Grégois, dans sa thèse dirigée par Jacques Verger et soutenue en 2003 à l'Université Paris-Sorbonne: « *Homme et femme Il les créa* » : l'ordre cistercien et ses religieuses des origines au milieu du XIV^e siècle, a montré qu'une des clés de lecture résidait justement dans l'acceptation de la diversité des statuts des premières femmes dévotes liées à l'ordre et qu'il fallait se montrer très prudent. Contrairement à la féministe Sally Thompson qui affirmait que les cisterciens avaient été hostiles aux femmes pieuses, reprenant alors une idée de Lekai, Micheline de Fontette et Southern, il se place plutôt dans la lignée de Brigitte Degler-Spengler et ne voit pas d'incohérence dans la documentation normative qui a été compulsée comme le supposent certaines historiennes (de Fontette, Thompson). Consulter en particulier Sally THOMPSON, « The Problem of the Cistercian Nuns in the 12th and early 13th centuries. », dans Derek BAKER (éd.), *Medieval Women, Dedicated and presented to Professor Rosalind M.T Hill on the Occasion of her seventieth birthday*, Oxford, Blackwell, 1978, p. 227-252 et Brigitte DEGLER-SPENGLER, « The Incorporation of Cistercian Nuns into the Order in the Twelfth and Thirteenth Century », dans John A. NICHOLS et Lilian Thomas SHANK (éd.), *Hidden Springs, Cistercian Monastic Women*, (vol. 3), Kalamazoo, Cistercian Publications, 1995, p. 85-134. Voir également un exemple de passage d'une communauté de béguines à un monastère de cisterciennes: Jean-Baptiste LEFÈVRE, « Deux cas conjoints d'une évolution du monde béguinal au monde cistercien. La communauté des Awirs-Aywières (1195-1211) et sainte Lutgarde (1194-1211) », *Unanimité et diversité cisterciennes*, CERCOR, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2000, p. 281-295. Pour un tour d'horizon des différents cas de figures auxquels les cisterciennes ont dû faire face dans leur organisation au cours de leur histoire, voir Bernadette BARRIÈRE et Marie-Élisabeth HENNEAU (dir.), *Cîteaux et les femmes, actes des rencontres de Royaumont*, 1998, textes réunis par Armelle Bonis, Sylvie Dechavanne et Monique Wabont, Paris, éd. Créaphis, 2001. Sur la place de Liège et de Cambrai dans le phénomène, voir Jean-Baptiste LEFÈVRE, « Sainte Lutgarde d'Aywières en son temps (1182-1246) », *Collectanea cisterciensia*, t. 58, fasc. 4, 1996, p. 277-335.

dans l'ordre cistercien, ce qui la pousse à devenir *mulier religiosa* dans le siècle (*BU II*, 57, 8). En 1213, le Chapitre général impose que les couvents de femmes ne puissent être incorporés à l'ordre cistercien que s'il y existe une clôture stricte. En outre, aucune abbaye de femmes ne pourrait établir de nouvelles fondations sans l'accord du Chapitre Général, ce qui explique qu'il y ait eu beaucoup de béguines au début du XIII^e siècle. Un statut de 1220 décrète qu'aucun couvent ne pourra être intégré à l'ordre. Dans la pratique l'ordre a pu se montrer souple et des fondations de maisons de femmes ont été acceptées malgré les interdictions des autorités notamment chez les cisterciens.

Si le diocèse de Liège comptait trente-deux monastères féminins pouvant recevoir en moyenne vingt moniales, on peut estimer que le nombre total de cisterciennes dans le diocèse était de 640 moniales, avec quelques convers au milieu du XIII^e siècle, mais seulement de quatre-vingts moniales au début du XIII^e siècle, de deux cents quarante moniales avant 1220, trois cents moniales avant 1230 d'après les estimations de Jean-Baptiste Lefèvre. Ce nombre de places devait être largement inférieures à la demande, même si l'on prend en compte les monastères mieux dotés comme Aywières qui en 1250 a droit à un effectif de soixante-dix religieuses, cinq familières et une quarantaine de frères convers⁶⁷. Les monastères de cisterciennes des Pays-Bas méridionaux recrutent des femmes nobles, mais aussi sans doute des femmes de milieu plus modeste.

En pratique, les communautés de cisterciennes dépendent d'un père-immédiat qui nomme le confesseur chapelain. À l'intérieur de la communauté les responsables de l'abbaye sont l'abbesse suivie de la prieure et de sous-prieure.

Les premières fondations ne respectent pas les observances de l'ordre de façon uniforme, contrairement aux moines qui doivent suivre la Charte de Charité. Des éléments communs à la vie communautaire sont, néanmoins, observables : la prière, le travail, la *lectio divina*, mis en pratique à travers l'observance du silence, la solitude, l'austérité, la renonciation et les exigences de la vie communautaire, sans qu'il soit possible de déterminer dans quelle mesure la spiritualité des cisterciennes

⁶⁷ Alfred BAUDRILLART (dir.), *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, Paris, Letouzey et Ané, 1931.

est vraiment différente de celle des moines au-delà des pratiques de l'humilité, de l'obéissance, de l'amour de Dieu et de la charité⁶⁸

Les cas de *transitus*

Les changements de structures religieuses semblent relativement nombreux pour certaines femmes dévotes : Yvette de Huy sert d'abord les lépreux de Huy, puis devient recluse à côté de cette communauté, Lutgarde d'Aywières est d'abord bénédictine, puis cistercienne, Marie d'Oignies sœur dans une léproserie intègre ensuite une communauté de femmes à Oignies, Ide de Nivelles d'abord installée chez des béguines devient cistercienne, tout comme Béatrice de Nazareth, Aleydis de Schaerbeek dans un premier temps moniale cistercienne puis recluse liée à son propre monastère du fait de sa lèpre.

Dans l'ombre des *mulieres religiosae* les plus célèbres, ajoutons Sybille de Gages († vers 1250) qui est d'abord chanoinesse à Nivelles puis moniale d'Aywières (VLA II, 30), mais aussi la béguine Isabelle de Huy devient « sœur » à la léproserie de Montcornillon, à la demande de Julienne, car celle-ci veut une personne proche pour l'aider à fonder la nouvelle fête dont Dieu lui a fait la révélation (VJC II, 8). Le monastère d'Aywières compte de nombreuses transfuges comme sœur Yolande moniale à Aywières, ancienne moniale bénédictine du monastère de Moustier-sur-Sambre (VLA II, 12), mais aussi Élisabeth de Wans. Jeune fille noble, d'abord mariée contre son gré à un chevalier, elle devient nonne d'Aywières après avoir été auparavant abbesse bénédictine à Saint-Désir près de Nogent-sur-Seine (VLA III, 21 et BU II, 50, 4-6).

Les polémiques du XII^e siècle sur les *transitus* de moines montrent que les débats ont été déplacés sur la question de l'adéquation entre la règle monastique et la spiritualité individuelle, de façon à éviter tout conflit, notamment entre Cluny et

⁶⁸ Jean DE LA CROIX BOUTON, « The Life of the 12th and the 13th century Nuns of Cîteaux », dans John A. NICHOLS et Lilian Thomas SHANK (éd.), *Hidden Springs, Cistercian Monastic Women*, (vol. 3), Kalamazoo, Cistercian Publications, 1995, p. 11-27 et dans le même volume Edmund MIKKERS, « The Spirituality of Cistercian Nuns: A Methodical Approach », p. 525-539.

Cîteaux⁶⁹. La question ne transparaît pas dans le cas de ces femmes.

Quelques ecclésiastiques ont pu soutenir ces transferts. Lutgarde d'Aywières est ainsi encouragée par Jean de Liroux (VLA I, 22), qui insiste pour que le transfert se fasse vers le monastère d'Aywières qu'il connaît. En effet, en 1202, il est cité, avec Jean de Nivelles, lors de la fondation de l'abbaye d'Aywières, et une de ses sœurs est sans doute moniale à Aywières (VLA II, 8). Les femmes dévotes s'en mêlent également. Christine l'Admirable, bien qu'elle-même n'ait jamais été intégrée à aucun ordre religieux, recommande le passage à Aywières (VLA I, 22).

Certaines cisterciennes changent également de monastères : Béatrice de Nazareth entre à Florival, puis part au monastère de Val-des-Vierges et enfin à Nazareth. Thomas de Cantimpré mentionne la moniale cistercienne nommée Berthe de Marbaix qui a d'abord été cistercienne à Aywières puis abbesse du monastère cistercien le Réclinaire (Marquette), près de Lille (BU II, 54, 4). Elle fut choisie comme première abbesse de l'abbaye par Jeanne, sa parente qui avait fondée et dotée richement l'abbaye en 1226/1227 avec son époux le comte de Flandre, Ferrand.

Ces mouvements concernent également les hommes comme en témoignent les *Vies* de saints contemporains des *mulieres religiosae*. Gobert d'Aspremont est d'abord chevalier, avant de devenir cistercien à Villers. Godefroid le Sacristain est dans un premier temps bénédictin au monastère de Saint-Pantaléon de Cologne. Il souhaite devenir cistercien à Heisterbach, mais l'abbé le refuse, aussi entre-t-il à Villers (DM I, 35). Godefroid Pacôme est d'abord chanoine augustin à Sainte-Gertrude de Louvain (VGP Incipit Vita I), puis il quitte les chanoines pour devenir cistercien à Villers (VGP V).

Thomas de Cantimpré rapporte de nombreux autres cas masculins, témoignant pour son époque d'une souplesse relative de l'Église ainsi que d'une certaine compétition entre les ordres et les structures religieuses. Un certain Robert est chanoine régulier à Bourg-Moyon à Blois, il en est élu abbé, puis quitte ce lieu suite à une affaire d'homicide (BU I, 16, 2) et devient chapelain de l'archevêque de Rouen (BU I, 8, 2). Frère Albert exhorte son oncle Thierry qui est archidiacre de Teutonie à entrer dans l'ordre des Prêcheurs (BU II, 28, 12), ce qu'il fit. Un

⁶⁹ Julian HASELDINE, « Friendship and Rivalry: the Role of *Amicitia* in 12th c Monastic Relations », *Journal of Ecclesiastical History*, t. 44, 1993, p. 390-414.

Prêcheur, nommé Jean et surnommé Polin, était auparavant chanoine régulier à Essomes, puis il passa dans l'ordre des Prêcheurs « dans un souci de piété » (*BU II*, 49, 2). Un chevalier qui s'était comporté comme un brigand se convertit aux pleurs de la pénitence et passa au désert. « Puis cherchant un genre de vie plus sûr, il passa à l'ordre des Prêcheurs et y brilla par ses activités et ses exemples admirables » (*BU II*, 51, 3). Thomas de Cantimpré rapporte qu'il a vu « un chanoine cathédrale de l'église de Cambrai qui passa à la vie régulière dans le monastère de religieux de Cantimpré » (*BU II*, 53, 12).

Certains d'entre eux semblent vivre seuls, religieusement, comme certaines béguines qui demeurent au foyer familial. C'est le cas de Jean de Cantimpré avant qu'il ne devienne prêtre et ne forme la communauté de Cantimpré, c'est également seul qu'Arnulf vit pieusement pendant deux ans, avant de devenir convers à Villers.

Les cisterciens et cisterciennes des Pays-Bas méridionaux du XIII^e siècle semblent avoir été largement imprégnés par la notion de la diversité dans l'unité de l'Église. Gossuin de Bossut rapporte qu'un jour Ide de Nivelles fut ravie et eut une vision d'un château fortifié sur le sommet d'une montagne. Il lui fut révélé que c'était le lieu d'un éternel ravissement. Il y avait plusieurs chemins pour s'y rendre, certaines personnes avançant vite, d'autres moins. Pour l'auteur il faut interpréter ces différents chemins comme les différentes règles régulières (bénédictine, augustinienne, celle de Basile et d'autres (*VIN* 18)).

L'œuvre de Gossuin de Bossut elle-même peut être considérée comme une trilogie, illustrant trois voies d'accès à Dieu à travers trois statuts religieux différents dans l'ordre cistercien : nonne, frère convers et moine. L'œuvre hagiographique de Thomas de Cantimpré lui-même transfuge propose encore davantage de choix : le mode de vie gyrovague de Christine l'Admirable, la voie monastique bénédictin puis cistercienne de Lutgarde d'Aywières, la vie de sœur de léproserie puis de recluse de Marie d'Oignies, de chanoine augustin de Jean de Cantimpré, de vie religieuse au foyer familial comme Marguerite d'Ypres.

L'ampleur et la singularité du phénomène béguinal, mettant sur le devant de la scène des femmes laïques du monde de l'artisanat et du commerce, ont abouti à la

réalisation de riches travaux historiographiques, souvent contradictoires, qui, directement ou non, ont travaillé à mieux cerner la place des femmes dans la société médiévale. Aujourd'hui, l'ambiguïté même du phénomène béguinal offre toujours, de nombreuses perspectives de recherche.

Profitant des nouvelles approches de la discipline, les *mulieres religiosae* et les religieuses partageant la même spiritualité sont désormais mieux connues par leur mobilier archéologique ou leur lien avec les différentes productions artistiques bref leur ouverture au monde⁷⁰, De fait la question des relations sociales et des sentiments à l'œuvre dans cette ouverture au monde prend alors une place déterminante.

⁷⁰ À ce sujet, voir notamment les travaux de Joanna E. Ziegler sur les béguines comme commanditaires d'œuvre d'art religieux, tels que Joanna E. ZIEGLER, « Some Questions Regarding the Beguines and Devotional Art », *Vox Benedictina*, n° 3, 1986, p. 338-357 ; et également ceux de Judith OLIVER, « Image et dévotion: le rôle de l'art dans l'institution de la Fête-Dieu », dans André HAQUIN (éd.), *Fête-Dieu (1246-1996)*, Louvain-la-Neuve, Publications de l'Institut d'Études Médiévales, Textes, Études, Congrès, vol. 19/1, 1999, p. 153-172.

DEUXIÈME PARTIE : LES *MULIERES RELIGIOSAE* ET LES SAINTS HOMMES DES PAYS-BAS MÉRIDIONAUX DU XIII^E SIÈCLE AU MIROIR DE L'HAGIOGRAPHIE

«Mais peut-être m'opposerez-vous qu'ils ont tous été écrits par des hommes ».

- « Peut-être en effet. Oui, s'il vous plaît, ne vous appuyez pas sur des exemples pris dans des livres. Les hommes ont pleinement utilisé l'avantage qu'ils avaient sur nous de raconter l'histoire à leur façon. Ils ont bénéficié d'une instruction mille fois supérieure. Ils ont tenu la plume. Je n'accorderai pas aux livres de prouver quoi que ce soit ».
- « Mais, dans ce cas, comment démontrer quelque chose ? »
- « Il faut y renoncer. On ne peut s'attendre à ce qu'une preuve soit administrée dans ce genre de querelle. Les opinions divergent, et la divergence ne peut être réglée par ce moyen. Nous commençons tous probablement avec une certaine prévention en faveur de notre sexe et, à partir de là, tout ce qui se passe autour de nous nous confirme dans notre opinion, beaucoup de ces situations – peut-être les exemples qui nous semblent les plus frappants – étant précisément d'une nature telle qu'on ne peut en faire état sans trahir un secret ou de quelque manière dévoiler ce qui doit rester caché ».

Jane AUSTEEN, *Persuasion*

Les premières *mulieres religiosae* des Pays-Bas méridionaux sont bien connues grâce à un dossier hagiographique varié⁷¹. Le plus célèbre des textes tirés de cet ensemble est sans aucun doute la *Vita Mariae Oigniacensis* de Jacques de Vitry, auquel il faut adjoindre l'intégralité de la production hagiographique de Thomas de Cantimpré : *Vita Mariae Oigniacensis Supplementum*, *Vita Christinae Mirabilis*, *Vita Margarete de Ypres*, *Vita Lutgardis Aquiriensis*, sans compter la *Vita Idae Nivelensis* de Gossuin de Bossut⁷².

Moins célèbres mais tout aussi riches sont la *Vita Ivettae (Hui)* par Hugues de Floreffe, la *Vita Elizabeth sanctimonialis in Erkenrode* par Philippe de Clairvaux, mais aussi les *Vitae* d'anonymes telles que la *Vita Aleydis Scarembecanae*, la *Vita Juliane de Corelion*, la *Vita Beatricis*, la *Vita Odiliae*, la *Vita Idae Lewensis*, la *Vita Idae Lovaniensis*.

Le dossier n'est véritablement complet que si l'on adjoint à cette hagiographie féminine, les *Vitae* de saints hommes contemporains : la *Vita Godefridi Pachomii* par Thomas chantre de Villers, la *Vita Goberti de Asperimonte*, mais aussi la *Vita Ioannis Cantipratensis* par Thomas de Cantimpré et enfin les *Vitae* portant sur le personnel masculin de Villers par Gossuin de Bossut, la *Vita Arnulfi* et la *Vita Abundi*⁷³.

Dans ce corpus, on le voit la place accordée aux femmes saintes est tout à fait exceptionnelle avec pas moins de quatorze productions distinctes. Globalement la moyenne des *Vies* consacrées à des femmes est de 17, 5% pour la période de 1000 à 1700 dans l'ensemble de l'Occident. Au XIII^e siècle, on atteint les 22, 6%. La singularité des Pays-Bas méridionaux est manifeste puisque dans le diocèse de Liège

⁷¹ Sur la variété des productions hagiographiques, voir. François DOLBEAU, « Les hagiographes au travail: collecte et traitement des documents écrits (IX-XII^e siècles) », dans Martin HEINZELMANN (éd.), *Manuscrits hagiographiques et travail des hagiographes*, Thorbecke, Sigmaringen, 1992, p. 49-76.

⁷² Un bref bilan sur trois des *mulieres religiosae* les plus célèbres de la région (Marie d'Oignies, Lutgarde d'Aywières, Julienne de Cornillon): André WANKENNE, « Trois saintes mystiques en pays belge au XIII^e siècle », *Collectanea Cisterciensia*, t. 54, 1992, p. 300-309.

⁷³ Barbara Newman y ajoute encore la *Vie de Werric*, la *Vie de Franco d'Archennes*, par Henri, moine cistercien de Saint-Bernard: *Vie de Pierre*, la *Vie de Simon d'Aulne*, la *Vie de Godefroid le Sacristain*. Barbara NEWMAN, « Preface. Goswin of Villers and the Visionary Network », dans Martinus CAWLEY, *Send Me God: the Lives of Ida the Compassionate of Nivelles, Nun of La Ramée, Arnulf, Lay Brother of Villers, and Abundus, Monk of Villers, by Goswin of Bossut*, Turnhout, Brepols, 2003, p. XXIX-XLVII.

et de la Flandre, on peut compter treize *Vitae* de femmes saintes du XIII^e siècle, pour onze en Allemagne, dix-huit en Italie et cinq en France⁷⁴.

La plupart des *Vitae* traitant d'individus intégrés ou assimilés au monde cistercien et rédigées le plus souvent dans ce milieu monastique – regroupant les *Vitae* de Lutgarde d'Aywières, d'Ide de Nivelles, de Béatrice de Nazareth, d'Ide de Léau, d'Ide de Louvain, d'Aleydis de Schaerbeek, de Catherine de Louvain, auxquelles s'ajoutent des *Vitae* de saints hommes de l'ordre cistercien - a été assez largement étudiées par des religieux, mais de toutes les études menées, celles de Simone Roisin sont sans aucun doute les plus complètes⁷⁵.

Les *Vitae*, influencées par le style de la *Vita Mariae Oigniacensis*, première production de la région, s'articulent invariablement autour de l'ascension spirituelle du saint ou de la sainte, ponctuée de nombreux miracles (miracles eucharistiques, alliance avec Jésus-Christ et le Sacré-Cœur, don des larmes, don des langues et visions de Dieu, de Marie et de saints liés au culte de Jésus-Christ). Des récits de son enfance et de sa mort suivie de miracles posthumes complètent parfois cet ensemble⁷⁶. Seule la *Vita Elizabeth sanctimonialis in Erkenrode* déroge à ce plan et de fait n'est pas toujours considérée comme une *Vita* stricto sensu.

Quelques-uns de ces saints et saintes sont également les héros d'*exempla* du *Dialogus Magnus visionum atque miraculorum* de Césaire de Heisterbach et du *Bonum Universale de Apibus* de Thomas de Cantimpré⁷⁷. Catherine de Louvain

⁷⁴ Michel LAUWERS, « Expérience béguinale et récit hagiographique... ». Sur le *sex ratio* déséquilibré dans la sainteté médiévale, voir aussi: Jane T. SCHULENBURG, « Sexism and Celestial Gynaecium from 500 to 1200 », *Journal of medieval history*, t. 3, 1978, p. 117-133.

⁷⁵ Simone ROISIN, *L'hagiographie cistercienne dans le diocèse de Liège au XIII^e siècle*, Louvain, Les Presses de Belgique, 1947. On s'appuiera également sur M. VILLER et alii, *Dictionnaire de spiritualité... et Catholicisme: hier, aujourd'hui, demain*, dir. du Centre Interdisciplinaire des Facultés Catholiques de Lille, Paris, Letouzey et Ané, 1976.

⁷⁶ Sur l'influence de la *Vita Mariae Oigniacensis* et la rédaction des *Vitae* féminines selon les mêmes codes que ceux de la confession, voir Blanca GARÍ DE AGUILERA, « Vidas espirituales y prácticas de la confesión. La recepción y transmisión de la auto-biografía espiritual femenina en la península ibérica y el nuevo mundo », *Acta historica et archaeologica mediævalia*, n° 22, 2001, p. 679-696.

⁷⁷ Les textes en latin: CÉSAIRE DE HEISTERBACH, *Dialogus Magnus visionum atque miraculorum*, Groupe d'Anthropologie Historique de l'Occident Médiéval (versions image et texte), disponible <http://gahom.ehess.fr/document.php?id=721> ; THOMAS DE CANTIMPRÉ, *Miraculorum et exemplorum sui temporis*, Georges COLVÈNERE (éd.), Douai, 1605 (version image), disponible sur http://books.google.fr/books?id=ejeFE_Mft6tsC&printsec=frontcover&dq=exemplorum&hl=fr&ei=h6HCTOWDHcnU4wb3s5m5w&sa=X&oi=book_result&resnum=1&ved=OCCKQ6AEwAA#v=onepage&q&qf=false; une sélection d'*exempla* en français: THOMAS DE CANTIMPRÉ, *Les exemples du livre des abeilles*, Henri PLATELLE (éd.), Turnhout, Brepols, 1997.

bénéficie ainsi de deux notices chez chacun des deux auteurs, tandis que Césaire de Heisterbach consacre un long passage à Simon d'Aulne (*DM* III, 33) et à Godefroid le Sacristain moine à Villers (*DM* I, 35). Les raccourcis efficaces de cette littérature exemplaire permettent de pointer certains aspects de la spiritualité de la région et ainsi de mieux saisir les caractéristiques de la sainteté, notamment féminine, à l'œuvre dans les *Vitae*⁷⁸.

Cette littérature édifiante exclusivement ecclésiastique est complétée par une production mystique féminine, avec *La Liste des Parfaits* d'Hadewijch d'Anvers et le traité *Seven Manieren van Minne* de Béatrice de Nazareth, qui permettent notamment de s'interroger sur l'écriture genrée dans le milieu dévot de l'époque. Quelques lettres, des textes liturgiques et des poèmes fournissent enfin quelques éléments complémentaires sur les saints et leur entourage.

Rédigés par des contemporains ou des écrivains de très peu postérieurs aux personnes dont ils racontent la vie, ces textes sont essentiellement issus des *scriptoria* cisterciens, notamment celle de l'abbaye de Villers. Quelques-uns sont le fruit du travail d'ecclésiastiques attachés personnellement aux communautés religieuses féminines. La plupart s'appuient sur des témoignages de première main, éventuellement sur des textes mystiques ou des documents officiels.

La Contre-Réforme, en quête de modèles religieux, intéressée par l'histoire cistercienne ainsi que par les femmes mystiques, a permis de conserver une grande partie des textes hagiographiques, qui ont presque tous été édités par les bollandistes dans les *Acta Sanctorum*. Ce regain d'intérêt est bien illustré par le projet pharaonique lancé au XVII^e siècle par les Jésuites des Pays-Bas méridionaux :

⁷⁸ Pour un bilan historiographique complet sur la question de la spiritualité médiévale et des femmes, voir Jean-Claude SCHMITT et Otto Gerhard OEXLE (dir.), *Les tendances actuelles de l'historiographie du Moyen Âge en France et en Allemagne*. Cette mise au point peut être complétée par les bibliographies proposées dans *Bibliographie de l'histoire médiévale en France (1965-1990)* notamment le chapitre V « Histoire de l'Église » et le chapitre VI « Histoire des mentalités religieuses » d'André VAUCHEZ avec la collaboration de Jacques CHIFFOLEAU, Geneviève HASENOHR, Michel SOT, « Histoire des mentalités religieuses », *Bibliographie de l'histoire médiévale en France (1965-1990)*, textes réunis par Michel BALARD, Société des Historiens Médiévistes de l'Enseignement Supérieur, Publications de la Sorbonne 1992, Histoire ancienne et médiévale, 25, 2^e tirage 2001, p 137-149. Plus récemment, voir : Jocelyn WOGAN-BROWNE, « Powers of Record, Powers of Example: Hagiography and Womens' History », dans Mary C. ERLER et Maryanne KOWALESKI (éd.), *Gendering the Master Narrative: Women and Power in the Middle Ages*, Ithaca, Cornell University Press, 2003, p. 71-93.

répertorier et identifier tous les saints de l'Église catholique, de façon à pouvoir répondre aux moqueries des protestants. Les bollandistes recherchèrent alors le plus de manuscrits possibles pour éditer les textes les plus complets de *Vitae* en grec et en latin dans les *Acta Sanctorum*⁷⁹. Chrysostome Henriquez, cistercien du monastère de la Huerta en Espagne, a lui travaillé tout particulièrement à l'image de la sainteté féminine cistercienne. Outre un *Menologium Cisterciense*, il a recueilli dans son ouvrage *Quinque prudentes virgines* publié en 1630 à Anvers des éléments hagiographiques sur cinq cisterciennes des Pays-Bas méridionaux du XIII^e siècle : Aleydis de Schaerbeek, Béatrice de Nazareth, Ide de Nivelles, Ide de Louvain et Ide de Léau.

Chapitre I^{er}- Les différentes facettes de la sainteté des Pays-Bas méridionaux du XIII^e siècle

Afin de saisir à la fois les caractéristiques de l'ensemble des individus décrits cette littérature, mais aussi les spécificités de chacun, il semble nécessaire d'établir une notice individuelle des saints et des saintes des Pays-Bas méridionaux du XIII^e siècle, mais aussi des hagiographes qui ne sont pas demeurés anonymes⁸⁰.

I- Les saintes *mulieres religiosae* (fin du XII^e siècle- milieu du XIII^e siècle)

1) Christine l'Admirable ou Christine de Saint-Trond (1150-1224), la possédée du Seigneur

Née dans le village de Bristher, à proximité de la ville de Saint-Trond en 1150, elle est très vite orpheline et mène avec ses deux sœurs une existence de piété. Elle vit avec la recluse Juette de Looz pendant neuf ans (VCM 38) et devient la mère

⁷⁹ Anneke MULDER-BAKKER, « Introduction », dans Anneke B. MULDER-BAKKER (éd.), *Sanctity and Motherhood: Essays on Holy Mothers in the Middle Ages*, New York, Garland Publishing, 1995, p. 3-30.

⁸⁰ Pour une vision d'ensemble consulter en annexe (n° 1) la chronologie pour la période.

spirituelle du comte Louis II de Looz (1191-1218), vassal de l'évêque Hugues de Pierrepont, à qui il s'allie pour vaincre Henri I^{er}, duc de Brabant et de Louvain (1183-1235).

Elle rend sans doute visite à Lutgarde pour la conseiller lors de son changement de monastère (VLA I, 22). Elle est également proche des bénédictines de Sainte-Catherine de Saint-Trond, monastère où elle décède le 6 novembre 1224, après une vie de pénitences et de grâces si extraordinaires (deux résurrections, lévitation, visions, prophéties), que certains l'ont cru possédée. Néanmoins, son parcours spirituel semble plutôt être une totale *imitatio Christi*⁸¹.

Bien qu'ayant côtoyé des nonnes et une recluse, il faut conclure avec Simone Roisin qu'elle ne se rattache officiellement ni à ordre religieux, ni à un groupement béguinal⁸².

La *Vita Christinae Mirabilis* a été composée par Thomas de Cantimpré vers 1232 et a sans doute été révisée en 1239-1240⁸³. Thomas ne semble pas avoir connu personnellement Christine et a donc eu recours à des témoins de confiance pour réaliser sa *Vita*. Il ne précise pas les raisons pour lesquelles il l'a rédigée mais, dans le prologue, il rappelle que Jacques de Vitry lui-même a mentionné Christine dans le prologue de la *Vita Mariae Oigniacensis*, donnant ainsi davantage de crédit à son propre récit.

Pour Margot H. King, la clé de lecture de la *Vita* résiderait dans sa mise en parallèle avec l'*Exposition du Cantique des Cantiques* de Guillaume de Saint-Thierry, sans avoir trouvé de preuve claire de cet emprunt. L'ascension de l'âme vers Dieu, décomposée en trois étapes selon Guillaume de Saint-Thierry, correspond à trois phases de la *Vita*, scandées par la mort de l'héroïne⁸⁴. Barbara Newman propose

⁸¹ Jennifer N. BROWN, « Christina Mirabilis: Astonishing Piety », dans Jennifer N. BROWN, *Three Women of Liège. A Critical Edition of and Commentary on the Middle English Lives of Elizabeth of Spalbeek, Christina Mirabilis, and Marie d'Oignies*, Turnhout, Brepols, 2008, p. 219-245.

⁸² Simone ROISIN, « La méthode hagiographique de Thomas de Cantimpré », *Miscellanea historica in honorem Alberti de Meyer*, Louvain-Bruxelles, presses universitaires de Louvain, 1946, p. 546-557.

⁸³ *Acta Sanctorum*, juillet, V, 1868, p. 650-656 ; traduction en anglais moderne: Barbara NEWMAN (éd.), *Thomas of Cantimpré, The Collected Saints' Lives: abbot John of Cantimpré, Christina the Astonishing, Margaret of Ypres, and Lutgard of Aywières*, Turnhout, Brepols, 2008. Walter Simons propose la datation de 1239-1240 en raison de la mention d'un certain Thomas, prêtre au moment de la rédaction, plus tard abbé de Saint-Trond. Walter SIMONS, *Cities of ladies*, p. 39 et note 17 p. 171.

⁸⁴ Margot H. KING., « The Sacramental Witness of Christina *Mirabilis*: The Mystic Growth of a Fool for Christ's Sake », dans John A. NICHOLS et Lilian Thomas SHANK (éd.), *Medieval Religions*

plus raisonnablement de distinguer deux niveaux de lecture : pour les uns, c'est l'aspect merveilleux de la *Vita* qui capte l'attention, pour les autres, la *Vita* est un traité sur le Purgatoire⁸⁵. Dans tous les cas, le lecteur doit comprendre que Christine est un sermon vivant et la *Vita* un *exemplum*

Il existe douze manuscrits latins de la *Vita*, trois traductions en néerlandais et une en moyen anglais, sans compter sept manuscrits du XVII^e siècle désormais perdus, soit un total de vingt-trois manuscrits conservés⁸⁶. La *Vita* fut apparemment réputée en son temps et des théologiens tels que Denis le Cartusien et plus tard le cardinal Bellarmin se sont intéressés à la vie mystique qui y est retracée.

2) Marie d'Oignies (1177-1213), la première des béguines ?

Née à Nivelles en 1177 dans une riche famille, Marie manifeste très tôt de forts sentiments religieux. À quatorze ans, elle est donnée en mariage à un jeune homme nommé Jean, mais rapidement, ils décident tous deux de vivre chastement et entrent au service des malades dans une léproserie à Willambroux, près de Nivelles, après avoir distribué leurs biens aux pauvres. Marie, devenant très célèbre, préfère fuir la foule de quémendeurs et décide en 1207 de se retirer à Oignies, à proximité d'un couvent de chanoines réguliers, avec la permission de son époux et de son père spirituel le prêtre Guy de Nivelles. Là, elle côtoie d'autres femmes pieuses, c'est pourquoi on la considère comme étant la source du phénomène béguinal. Elle connaît Lutgarde d'Aywières et de nombreux ecclésiastiques, avec, depuis l'enfance, une affinité particulière avec les cisterciens. Jacques de Vitry, son biographe, aurait été

Women II. Peace Weavers, Kalamazoo, Cistercian Publications, 1987, p. 145-164.

⁸⁵ Barbara NEWMAN, « Introduction », dans Barbara NEWMAN (éd.), *Thomas of Cantimpré, The Collected Saints' Lives...*, p. 3-51.

⁸⁶ Les traductions en moyen anglais de trois *Vitae* ont été récemment éditées et analysées par Jennifer N. BROWN, *Three Women of Liège. A Critical Edition of and Commentary on the Middle English Lives of Elizabeth of Spalbeek, Christina Mirabilis, and Marie d'Oignies*, Turnhout, Brepols, 2008. Sur les manuscrits conservés, voir Barbara NEWMAN, « Devout Women and Demoniacs in the World of Thomas of Cantimpré », dans Juliette DOR, Lesley JOHNSON et Jocelyn WOGAN-BROWNE (éd.), *New Trends in Feminine Spirituality. The Holy Women of Liège and their Impact*, Turnhout, Brepols, rééd. 2009, p. 35-60 ; note infra n° 63 p. 55. Selon Jennifer N. Brown, la Bibliothèque Royale de Bruxelles compte quatre manuscrits de la *Vita* en latin, allant du début du XIV^e siècle au XVII^e siècle. En Angleterre, seuls deux manuscrits de la *Vita Christinae Mirabilis* ont été conservés, l'un en latin à Oxford, du Saint-John College et l'autre en moyen anglais à Oxford de la Bodleian Library.

amené à intégrer la communauté d'Oignies après avoir entendu parler de sa sainte *imitatio Christi*⁸⁷. Elle a également rencontré l'évêque Foulque de Toulouse chassé de son évêché, en 1211-1212 et en 1213.

La version de la *Vita Mariae Oigniacensis* des *Acta Sanctorum* n'existe pas en tant que telle⁸⁸. Elle a été élaborée à partir de trois manuscrits principaux entre lesquels les différences sont minimales⁸⁹. La *Vita* aurait été entreprise par Jacques de Vitry peu après la mort de Marie en 1213.

Elle se divise en deux livres. La première partie porte sur les vertus de Marie et ses pratiques religieuses, « ses dons extérieurs » selon Jacques de Vitry, la deuxième partie traite de sa vie intérieure et se structure à partir des sept dons de l'Esprit Saint empruntés à Isaïe II et à saint Paul (I, Corinthiens 12. 10-11), c'est-à-dire la vie mystique jusqu'à son union définitive avec Dieu, ce qui correspondrait à ses dons intérieurs.

Cette *Vita* se fonde sur le témoignage direct de Jacques de Vitry, qui a été l'un des confesseurs de Marie. L'œuvre, dédiée à l'évêque Foulque de Toulouse, s'adresse tout particulièrement à lui, mais aussi aux femmes malfaisantes et aux ecclésiastiques peu zélés.

Vers 1231, Thomas de Cantimpré y ajoute un *Supplément*, après avoir résisté longtemps aux demandes des frères d'Oignies, jugeant présomptueux d'ajouter quoi que ce soit à la composition de Jacques de Vitry. Contrairement à son prédécesseur, il n'a pas connu Marie d'Oignies, mais s'appuie sur les informations fournies par le prieur Gilles, les chanoines d'Oignies et un marchand de Nivelles, fils spirituel de Marie. Succession de faits extraordinaires, le *Supplément* se clôt sur plusieurs lignes

⁸⁷ Jennifer N. BROWN, « Marie d'Oignies: the *Vita* of Jacques de Vitry », dans Jennifer N. BROWN, *Three Women of Liège. A Critical Edition of and Commentary on the Middle English Lives of Elizabeth of Spalbeek, Christina Mirabilis, and Marie d'Oignies*, Turnhout, Brepols, 2008, p. 247-287.

⁸⁸ *Acta Sanctorum*, juin, V, 1867, 5, p. 542-572, *Supplément*: juin, V, p. 572-581. Il existe plusieurs traductions modernes de la *Vita* et du *Supplément*, telles que JACQUES DE VITRY, *Vie de Marie d'Oignies*, Jean MINAC (éd.), Arles, Actes Sud, 1997 ; « The Life of Mary of Oignies by James of Vitry », Margot H. KING (trad.), dans Anneke B. MULDER-BAKKER (éd.), *Mary d'Oignies: Mother of Salvation*, Turnhout, Brepols, 2006, p. 33-127 et « The Supplement to James of Vitry's *Life of Mary of Oignies* by Thomas of Cantimpré », Hugh FEISS (trad.), dans Anneke B. MULDER-BAKKER (éd.), *Mary d'Oignies: Mother of Salvation*, Turnhout, Brepols, 2006, p. 129-165.

⁸⁹ Suzan FOLKERTS, « The Manuscript Transmission of the *Vita Mariae Oigniacensis* in the latter Middle Ages », dans Anneke B. MULDER-BAKKER (éd.), *Mary d'Oignies: Mother of Salvation*, Turnhout, Brepols, 2006, p. 221-241.

à l'intention de Jacques de Vitry, qui a quitté Oignies pour se rendre à Rome où il est devenu cardinal.

Cette *Vita* aurait été une des plus populaires du diocèse de Liège au regard du nombre de manuscrits conservés. Au total, il y aurait vingt-six manuscrits en latin - dont cinq conservés à la Bibliothèque Royale de Belgique-, un en français et un en anglais, sachant que trois manuscrits sont connus, mais ont été perdus, d'après Barbara Newman. Suzan Folkerts a récemment établi qu'il existe trente-neuf manuscrits qui contiennent la *Vita* soit complète, soit fragmentée, soit écourtée. Elle compte trente-trois manuscrits de la *Vita* copiés dans les monastères du nord de la France (onze manuscrits), aux Pays-Bas septentrionaux (quatre) et méridionaux (onze), dans la région rhénane, en Germanie centrale et en Angleterre - à titre de comparaison on en compte onze pour la *Vie* d'Élisabeth de Spalbeek, cinq pour la *Vie* de Julienne de Montcornillon, trois pour la *Vie* de Marguerite d'Ypres. Dix-neuf manuscrits datent du XIII^e et XIV^e siècles et dix-sept du XV^e siècle. Selon elle, la majorité des manuscrits de la *Vita Mariae Oigniacensis* ont été écrits pour ou appartenaient à des monastères d'hommes, surtout cisterciens du XIII^e siècle.

Dès le XIII^e siècle elle connaît un certain écho grâce au dominicain Vincent de Beauvais qui, au milieu du siècle, en reprend de larges passages dans son *Speculum historiale* (livre 1. XXX, chapitres X à LI)⁹⁰. Thomas de Cantimpré dans le *Bonum universale de Apibus* (BU II, 53), Césaire de Heisterbach dans le *Libri VIII miraculorum*, Arnold de Liège dans l'*Alphabetum narrationum* et Stéphane de Bourbon en reprennent également quelques épisodes.

Le *Supplément* eut moins de succès - il en reste six manuscrits, tous du XV^e siècle, dont cinq présentent à la fois la *Vita* et le *Supplément* - tout comme la version vernaculaire de la *Vita*. On sait, néanmoins, qu'elle fut traduite en français, en néerlandais, en italien, en suédois, sans doute pour un public laïc ou féminin, comme le laissent supposer les manuscrits en néerlandais qui appartenaient à des couvents de femmes.

Les dix-sept manuscrits du XV^e siècle font de Marie d'Oignies une sainte patronne du duché de Brabant aux côtés d'autres personnalités majeures de la région.

⁹⁰ Monique PAULMIER-FOUCART, « Les religieuses dans une encyclopédie du XIII^e siècle: le *Speculum historiale* de Vincent de Beauvais », dans Michel PARISSE (dir.), *Les religieuses en France au XIII^e siècle*, Nancy, Presses universitaires de Nancy, 1989, p. 199-213.

Un office liturgique cistercien du début du XIII^e siècle, dédié à Marie d'Oignies, vraisemblablement réalisé à Villers, peut-être par Gossuin de Bossut, a été retrouvé dans un manuscrit aux côtés d'un office en l'honneur d'Arnulf de Villers et des *Vies* de Marie d'Oignies et d'Arnulf. Marie d'Oignies, qualifiée de béguine (*benigna*), y apparaît comme la fondatrice de ce mode de vie. La composition de l'Office emprunte à celui de Marie Madeleine tel qu'il était alors célébré à Villers, mais également à des passages de la *Vita* de Jacques de Vitry⁹¹.

3) *Odile de Liège († 1220), la recluse visionnaire*

Fiancée à l'âge de onze ans, mariée à dix-neuf ans, elle parvient à conserver sa virginité durant cinq années, puis le mariage est consommé et elle a un fils, Jean. Après le décès de son mari, en 1203, elle vit chastement son veuvage, et bénéficie de nombreuses visions de la Passion et de l'Enfant Jésus. Son fils Jean, surnommé « l'abbé », est chapelain à Saint-Lambert de Liège et s'occupe d'une communauté de béguines qu'il a placée dans sa maison.

La première version de la *Vie d'Odile* aurait été rédigée entre les années 1241 et 1251⁹². Les deux livres de la *Vita* n'ont été édités qu'à la fin du XIX^e siècle par les Bollandistes⁹³.

4) *Yvette de Huy (1157 - 1228), la recluse et guide spirituelle*

En 1170, vers l'âge de treize ans, Yvette est mariée contre sa volonté à un jeune homme de la ville de Huy. Elle donne naissance à trois enfants, dont l'un meurt très tôt, tandis que l'aîné part étudier les lettres. Son époux décède vers 1175, mais

⁹¹ « The Liturgical Office of Mary of Oignies by Goswin of Bossut », Hugh FEISS (éd.), dans Anneke B. MULDER-BAKKER (éd.), *Mary d'Oignies: Mother of Salvation*, Turnhout, Brepols, 2006, p. 177-196.

⁹² Cette version aurait été ensuite reprise par Gilles d'Orval, qui en aurait sélectionné quelques chapitres (I, 1 à I, 4 ; II, 3 à II, 5 ainsi que II, 30 ; III, 1 à III, 4 et III, 6 à III, 19). Joseph DARIS, « Examen critique de la Vie d'Odile et de Jean, son fils », *Bulletin de l'Institut d'Archéologie Liégeois*, t. XI, 1872, p. 153-188.

⁹³ « *Vita Beatae Odiliae, viduae Leodiensis. Libri duo priores* », *Analecta Bollandiana*, n° 13, 1894, p. 199-287.

son père projette pour elle un remariage. L'évêque de Liège, Radulphe de Zahringen (1167-1191), est sollicité par son père pour la convaincre, mais elle refuse catégoriquement et retourne la situation à son avantage, l'évêque finissant par la soutenir.

Elle se place en 1180 au service des lépreux, malgré l'opposition persistante de son père et de ses amis. Vers 1190, elle devient recluse et le demeure jusqu'à sa mort. Dans sa retraite, elle côtoie d'autres jeunes filles et femmes pieuses qui viennent s'installer dans la communauté, certaines pour servir les lépreux, d'autres pour devenir recluses. Elle devient ainsi la guide spirituelle d'une communauté féminine organisée autour de la maison des lépreux et finance sans doute elle-même en partie les revenus des trois prêtres qui servent la nouvelle église.

La Vita Ivettae, composée sur une trame chronologique, a été rédigée par le prémontré Hugues de Floreffe entre 1228 et 1230 à la demande de son abbé Jean de Floreffe, confesseur d'Yvette⁹⁴.

5) *Lutgarde d'Aywières (1182-1246), la sainte du Purgatoire*

Née en 1182 à Tongres, d'un père plongé dans le monde des affaires et d'une mère noble, Lutgarde est confiée, à l'âge de douze ans, aux bénédictines de l'abbaye Sainte-Catherine de Saint-Trond. Lors d'un rendez-vous galant, le Christ lui apparaît et lui demande de l'aimer d'un amour exclusif ; elle fait alors sa profession religieuse, à seize ou dix-sept ans. Éluë prieure de Sainte-Catherine à l'unanimité, elle décide de fuir cet honneur et d'entrer chez les cisterciennes de l'abbaye d'Herkenrode mais, sur les conseils de Jean de Liroux et de Christine l'Admirable, elle rejoint un petit groupe de religieuses vivant au village des Awirs, près de Liège, où l'évêque de Liège, Hugues de Pierrepont lui confère la consécration des vierges⁹⁵.

Des apparitions du Christ, des voix intérieures, des visions de morts suivent

⁹⁴ *Acta Sanctorum*, janvier, I, 1643, p. 863-887 ; janvier, II, 1863, p. 145-16 ; traduction en anglais moderne: Jo Ann McNAMARA (trad.), *The Life of Yvette of Huy by Hugh of Floreffe*, Toronto, Peregrina Publishing, 1999.

⁹⁵ La communauté des Awirs n'était apparemment pas incorporée à l'ordre cistercien quand Lutgarde y entra, c'est pourquoi certains biographes estiment que Lutgarde est une ancienne béguine.

ses premiers bouleversements spirituels. Elle reçoit un stigmat au côté, tandis qu'elle effectue trois jeûnes de sept ans, avant de perdre la vue onze ans avant sa mort⁹⁶. Elle décède le 16 juin 1246.

Très proche de Thomas de Cantimpré qui se présente comme son fils spirituel, elle côtoie de nombreux ecclésiastiques parmi lesquels le personnel masculin du monastère bénédictin d'Afflighem et Jacques de Vitry. Elle connaît également Christine l'Admirable et Marie d'Oignies et côtoie au monastère d'Aywières deux autres nonnes mystiques Sybille de Gages et Élisabeth de Wans. La première est née dans le Hainaut de la famille noble de Gages, elle reçut une formation intellectuelle solide, sans doute grâce à une tante pieuse à Sainte-Gertrude de Nivelles, avant de devenir cistercienne à Aywières⁹⁷. La seconde est également issue d'une famille noble. Mariée, contre son gré, à un chevalier, elle devient, après le décès de son époux, abbesse bénédictine à Saint Désir près de Nogent-sur-Seine, puis cistercienne à Aywières⁹⁸.

Thomas de Cantimpré est l'unique auteur permettant de connaître le parcours religieux de Lutgarde d'Aywières, qu'il retrace dans la *Vita Lutgardis Aquiriae* et dans quelques *exempla* du *Bonum Universale de Apibus*⁹⁹.

Le texte original, composé rapidement après la mort de Lutgarde et achevé avant le 1^{er} juin 1248, date du décès de l'abbesse Hawide, quatrième abbesse d'Aywières (1233 ?-1248), à qui la *Vita* est dédiée ; il s'appuie sur des entretiens entre Lutgarde et Thomas, mais aussi sur les témoignages de frère Bernard,

⁹⁶ Pour un bilan de la spiritualité de Lutgarde, voir Amandus BUSSELS, « Saint Lutgard's Mystical Spirituality », dans John A. NICHOLS et Lilian Thomas SHANK (éd.), *Hidden Springs, Cistercian Monastic Women*, (vol. 3), Kalamazoo, Cistercian Publications, 1995, p. 211-223. Sa dévotion au Sacré-Cœur fut sans doute l'élément qui connut le plus de popularité. Des recueils d'*exempla* cisterciens témoignent de l'importance de cette dévotion dans le milieu: les légendes de cœur inscrit sont particulièrement fréquentes au XIII^e siècle. Marie Anne POLO DE BEAULIEU, « La légende du cœur inscrit dans la littérature religieuse et didactique », *Senefiance*, t. 30, 1991, p. 303-307.

⁹⁷ Selon certains documents, Sybille guérissait miraculeusement de son vivant et une source d'eau consacrée à sa mémoire guérissait des maux corporels. Au XVII^e siècle, ses reliques sont transférées et elles sont aujourd'hui dans l'église paroissiale de Gages.

⁹⁸ Le nouveau *Menologe cistercien* lui donne le titre de bienheureuse.

⁹⁹ La *Vita*, éditée par le bollandiste Henschen, a été reconstituée à partir de trois manuscrits, complétés par deux autographes. *Acta Sanctorum*, juin, III, 1867, p. 187-209. Voir la traduction en français d'André Wankenne, mais également la traduction en anglais de Barbara Newman, plus efficace. André WANKENNE (éd.), *Vie de sainte Lutgarde par Thomas de Cantimpré*, Namur, Presses universitaires de Namur, 1991 ; NEWMAN Barbara (éd.), *Thomas of Cantimpré, The Collected Saints' Lives....*

confesseur dominicain de Lutgarde, de Sybille de Gages et d'Élisabeth de Wans qu'il a rencontrée personnellement (*BU II*, 50, 4-6). Il est organisé en trois livres illustrant l'ascension spirituelle de Lutgarde, selon trois étapes - *inchoans, proficiens, perfecta* - reprises sans doute de Guillaume de Saint-Thierry¹⁰⁰.

La *Vita*, connue grâce à neuf manuscrits plus cinq autres réputés perdus, est peut-être d'abord connue dans le milieu cistercien, puis elle est popularisée à partir du *xv^e* siècle, lorsqu'elle est adaptée et traduite¹⁰¹.

6) *Hadewijch d'Anvers, la trobaïritz de Dieu*

Hadewijch est l'une des rares mystiques qui ait laissé des écrits personnels : *Visions, Lettres, Poèmes* et la *Liste des Parfaits*, rédigés entre 1220 et 1240, pourtant sa vie est mal connue¹⁰².

Grâce à ses *Lettres* et à ses *Poèmes*, on sait, néanmoins, que ses visions remonteraient à sa jeunesse. L'analyse du vocabulaire utilisé dans ses différentes productions littéraires et les emprunts à l'imaginaire de l'amour courtois laissent supposer qu'Hadewijch est d'origine noble. Elle est sans doute à la tête d'un groupe de béguines dont elle est la « maîtresse », mais elle est contrainte de se séparer de ses protégées Sara, Emma, Marguerite sous peine de bannissement ou de prison. Elle s'engage alors dans une œuvre de charité, tout en restant en contact par des lettres avec ses amies. Elle est apparemment guidée par un théologien, son « champion » qui ne peut, cependant, l'accompagner au sommet de l'union mystique, car il place

¹⁰⁰ Margot H. King estime que Thomas de Cantimpré aurait repris cette structure de la *Vita Christinae Mirabilis* où il l'avait déjà mise en œuvre. Ce projet narratif serait un échec, selon elle, car malgré quelques passages qui rappellent l'ancrage cistercien et la référence volontaire à Guillaume de Saint-Thierry, Thomas ne parvient à faire correspondre le récit aux trois étapes spirituelles de l'ascension de l'âme. Margot H. KING, « The Dove at the Window: the Ascent of the Soul in the Thomas de Cantimpré's life of Lutgarde d'Aywières », dans John A. NICHOLS et Lilian Thomas SHANK (éd.), *Hidden Springs, Cistercian Monastic Women*, (vol. 3), Kalamazoo, Cistercian Publications, 1995, p. 225-253. Barbara Newman reconnaît l'emprunt à Guillaume de Saint-Thierry mais estime que Thomas de Cantimpré n'a pas failli à son projet en trouvant trois étapes spirituelles différentes de celles relevées par Margot H. King.

¹⁰¹ Il existe un fragment d'une traduction en prose en moyen néerlandais dans un manuscrit de la deuxième moitié du *xv^e* siècle, traduction qui serait intermédiaire entre la version courte et la version longue de la *Vita*, une traduction française d'un manuscrit du *xvi^e* siècle provenant de Louvain et une traduction rimée en moyen néerlandais conservé à Copenhague.

¹⁰² Elle ne doit pas être confondue avec une autre Hadewijch dite de Nivelles qui aurait influencé Ide de Nivelles. Une certaine Helwide est effectivement mentionnée dans la *Vita Idae Nivellensis*, elle décède vraisemblablement avant qu'Ide ne rentre à La Ramée en 1215 (*VIN 1*).

l'intellect avant l'amour (*Vision VIII*).

De son œuvre, célébrée et citée au XIV^e siècle par Ruusbroec et Jean de Leeuwen, il ne reste aujourd'hui que quatre manuscrits, un seul ayant conservé son nom et une origine géographique, « bienheureuse Hadewijch d'Anvers »¹⁰³.

7) *Julienne de Montcornillon (1192-1258), la réformatrice fugitive*

Née à Retinne, elle est hébergée dès l'âge de cinq ans comme orpheline à la léproserie de Montcornillon à Liège, dont elle devient la prieure en 1230. Ayant reçu une révélation sur la fondation d'une nouvelle fête eucharistique, elle met tout en œuvre pour sa mise en place mais le contexte politico-religieux du diocèse de Liège lui rend la tâche particulièrement ardue. Opposée au prieur simoniaque de Montcornillon, elle quitte la léproserie avec quelques fidèles et reste une fugitive jusqu'à la fin de sa vie, malgré le soutien des évêques Robert de Thourotte et Guiard de Cambrai. À sa mort en 1258, sa dépouille est déposée dans l'église abbatiale de Villers par les soins de son ami Gobert d'Aspremont.

La *Vita Juliane de Corelion* figure dans les *Acta Sanctorum*, mais Jean-Pierre Delville en a proposé une édition critique à partir du texte latin du manuscrit conservé à la Bibliothèque de l'Arsenal à Paris, qui serait le plus proche de l'original¹⁰⁴.

La *Vita* est rédigée, à la demande de l'ami de Julienne, Jean de Lausanne,

¹⁰³ On compte trois manuscrits en moyen-néerlandais du XIV^e siècle, qui contiennent chacun les quatre œuvres d'Hadewijch, et un dernier manuscrit du début du XVI^e siècle qui contient quasiment tous les poèmes, mais pas les lettres. Consulter Georgette ÉPINAY-BURGARD, « Hadewijch d'Anvers (vers 1240) », dans Georgette ÉPINAY-BURGARD et Émilie ZUMBRUNN, *Femmes troubadours de Dieu*, Turnhout, Brepols, 1988, p. 128-146.

¹⁰⁴ *Acta Sanctorum*, avril I, 1865, p. 435-475 ; Jean-Pierre DELVILLE (éd.), *Vie de sainte Julienne de Cornillon, Fête-Dieu (1246-1996)*, Louvain-la-Neuve, Publications de l'Institut d'Études Médiévales, Textes, Études, Congrès, vol. 19/2, 1999. D'après la généalogie des manuscrits que dresse Jean-Pierre Delville, le manuscrit de Paris de 1280 est vraisemblablement une copie directe d'un manuscrit inconnu qui recopiait lui-même l'original. La *Vita Juliane de Corelion* figure notamment dans le manuscrit du XV^e siècle II. 2759 de la Bibliothèque Royale de Belgique, aux côtés de la bulle d'Urbain IV qui servit à l'église Saint-Martin de Liège pour l'établissement de la Fête-Dieu, ainsi que d'une prière à sainte Julienne. J. VAN DEN GHEYN, *Catalogue des manuscrits de la bibliothèque royale de Belgique*, t. V Histoire-Hagiographie, Bruxelles, 1905, p. 182.

chanoine de Saint-Martin à Liège, entre 1261 et 1264, par un anonyme, qui utilise des notes en langue vernaculaire prises par la recluse Ève de Saint-Martin, ainsi que des témoignages de proches de Julienne. Cistercien de Villers ou Liégeois d'une grande culture théologique et proche de Jean de Lausanne, le doute demeure sur l'identité de l'hagiographe¹⁰⁵. L'œuvre divisée en deux livres est peut-être influencée par la *Vita* de sainte Agnès.

8) *Ide de Nivelles (1197/1199/1200-1231), la compassion en action*

Ide de Nivelles est née en mars 1199 ou 1200 à Nivelles dans une famille modeste - son père est sans doute tailleur. Jusqu'à l'âge de sept ans, Ide sort rarement du foyer familial, puis elle se rend régulièrement à la messe à l'église Sainte-Gertrude de Nivelles. En 1208, lorsque son père décède, ses proches cherchent à la marier au fils d'un habitant de Nivelles, mais Ide s'enfuit dans une communauté de sept vierges vivant de mendicité établie près de la chapelle du Saint-Sépulcre. Là, elle rencontre la mystique Helwide et peut-être Marie d'Oignies

À seize ans, elle quitte la communauté de vierges et entre au monastère de Kerkom près de Tirlemont, où des moniales observent la règle cistercienne. En 1213-1214, la communauté se transfère à La Ramée. Ide se fait bientôt remarquer par une dévotion extatique pour l'eucharistie et par de nombreuses grâces mystiques. À La Ramée, elle rencontre Béatrice de Nazareth qui devient sa fille et amie spirituelle. De santé fragile, elle est malade pendant quinze ans, ce qui l'exclut régulièrement de la communauté. Elle meurt le 11 décembre 1231 ou 1232 à l'âge de trente-deux ans, peut-être de tuberculose¹⁰⁶.

La *Vita Idae Nivelensis* a été partiellement éditée par Henriquez dans ses

¹⁰⁵ L'intertextualité biblique révèle une bonne maîtrise biblique (249 citations bibliques, explicites ou implicites, avec notamment des extraits des Psaumes et du Cantique, des deux *Lettres aux Corinthiens* de saint Paul), tandis que le vocabulaire suggère une influence de la spiritualité, notamment de la sensibilité bernardine. Jean-Pierre DELVILLE, « Julienne de Cornillon à la lumière de son biographe », dans André HAQUIN (éd.), *Fête-Dieu (1246-1996)*, Louvain-la-Neuve, Publications de l'Institut d'Études Médiévales, Textes, Études, Congrès, vol. 19/1, 1999, p. 27-53.

¹⁰⁶ Une présentation générale de sa vie et de sa spiritualité: Martinus CAWLEY, « Ida of Nivelles (1199-1231) Cistercian Nun », dans John A. NICHOLS et Lilian Thomas SHANK (éd.), *Hidden Springs, Cistercian Monastic Women*, (vol. 3), Kalamazoo, Cistercian Publications, 1995, p. 305-321.

Quinque prudentes virgines de 1630, puis complétée par les Bollandistes qui y ajoutent les passages manquants¹⁰⁷.

La *Vita* est rédigée peu après la mort d'Ide de Nivelles vers 1231/1232 - plusieurs témoins vivent encore au moment de sa rédaction (Prologue *VIN*) par un auteur bien informé puisque certains éléments sont confirmés par les archives de La Ramée. Bien que demeuré anonyme, il s'agit selon toute vraisemblance du chantre de Villers, Gossuin de Bossut. Tour à tour, sont démontrés sa charité, son zèle pour les âmes et le dévouement pour son prochain, son humilité et son obéissance. La plupart des individus mentionnés sont volontairement anonymés par Gossuin de Bossut, car selon lui, les personnes encore vivantes, selon qu'elles se sont bien conduites ou non, pourraient être honteuses de leurs péchés ou trop honorées pour leur bonté (*VIN* 16).

À la *Vita* s'ajoutent un poème consacré à Ide et un *exemplum* de Césaire de Heisterbach (*DM* IV, 84) sur une « vierge de Nivelles » qui quitte le foyer parental comme Ide, puis se trouve aux prises avec le démon¹⁰⁸.

9) *Marguerite d'Ypres (1216-1237), la mulier religiosa au foyer maternel*

Née à Ypres, Marguerite est rapidement orpheline de père. Envoyée dans un monastère pour y être éduquée, elle est sous la protection d'un de ses oncles (*VMY* 1). À l'âge de dix-huit ans, elle tombe amoureuse, mais refuse le mariage. Sa rencontre avec le dominicain Siger marque un tournant : elle se convertit à Dieu et se place sous son autorité de père spirituel (*VMY* 7). Vivant religieusement dans la maison maternelle, les relations avec sa mère et ses sœurs sont souvent tendues¹⁰⁹. Elle décède à l'âge de vingt et un ans.

¹⁰⁷ « *De beata Ida Rameia virgine* », *Catalogus codicum hagiographicorum bibliothecae regiae Bruxellensis, Appendix ad cod. 8609-8620*, t. II, Bruxelles, 1889, p. 222-226 ; traduction en anglais moderne: Martinus CAWLEY, *Send Me God*. Elle a été conservée dans deux manuscrits du XIII^e siècle et du début du XIV^e siècle mais manifestement aucun des deux ne serait le manuscrit original et chacun diverge de l'autre. Martinus CAWLEY, « Select bibliography », dans Martinus CAWLEY, *Send Me God*, p. XIX-XXV. Dans sa traduction, il suit les deux manuscrits simultanément.

¹⁰⁸ « Appendix I », dans Martinus CAWLEY, *Send Me God*, p. 101-103.

¹⁰⁹ Elle ne peut être tenue pour une tertiaire dominicaine, n'ayant jamais reçu l'habit, mais elle est assimilée à l'ordre dominicain comme le montre l'insertion de sa *Vita* dans le recueil de H. Choquet, *Sancti Belgii Ordinis Praedicatorum* de 1618.

C'est vers 1240 que Thomas de Cantimpré entreprend d'écrire la *Vie de Marguerite d'Ypres*, après avoir rencontré frère Siger de Lille¹¹⁰. Consignant sur deux petits parchemins le récit de la vie de la jeune fille tel que le lui a fait le dominicain, il se lance ensuite une rédaction plus étoffée. Il est curieux de noter que frère Siger, bien que prédicateur de talent, n'ait pas écrit lui-même la *Vita* de Marguerite et s'adresse à Thomas de Cantimpré, qui d'ailleurs soucieux de la qualité de son ouvrage, engage ce dernier à y apporter des corrections, voire à lui renvoyer le texte (*VMY* Prologue).

Éditée une première fois en 1618 dans *Sancti Belgii*, une deuxième édition est réalisée par G. Meersseman en 1948 à partir de trois manuscrits¹¹¹.

10) Aleydis de Schaerbeek (vers 1215- 1249/1250), la lépreuse mystique

Née en 1215, elle entre au monastère de La Cambre à sept ans¹¹². Rapidement, elle contracte la lèpre et se retrouve mise en quarantaine. Installée pendant quatre ans dans une maison près du monastère, elle emménage ensuite dans une demeure spécialement construite à son attention, non loin de l'abside de l'oratoire du monastère de La Cambre.

La maladie lui fait perdre les deux yeux. En 1247, elle offre son œil droit au nouveau roi des Romains, Guillaume II (1227-1256), petit-fils d'Henri I^{er} de Brabant, comte de Hollande, couronné le 1^{er} novembre 1248 après la prise d'Aix-la-Chapelle, alors que la papauté et Frédéric II (1220-1250) se déchirent. Puis, elle sacrifie son œil gauche à Louis IX (1226-1270) alors en croisade. Elle voue une dévotion particulière à sainte Ursule et aux onze mille vierges et bénéficie de visions des plaies et du cœur de Jésus. Le 11 juin 1248 ou 1249, elle reçoit les derniers sacrements, mais survit une année entière et décède le 11 juin 1250.

¹¹⁰ Gilles Gérard MEERSSEMAN (éd.), *Vita Margarete de Ypris*, dans « Les Frères prêcheurs et le mouvement dévot en Flandre au XIII^e siècle », *Archivum Fratrum Praedicatorum*, t. 18, 1948, p. 106-130 ; traduction en anglais moderne dans Barbara NEWMAN (éd.), *Thomas of Cantimpré, The Collected Saints' Lives...* .

¹¹¹ Malheureusement, Meersseman ne fournit aucune précision sur ces trois manuscrits.

¹¹² C'est du moins l'hypothèse d'Edmund MIKKERS, « Meditations on the Life of Alice of Schaerbeek », dans John A. NICHOLS et Lilian Thomas SHANK (éd.), *Hidden Springs, Cistercian Monastic Women*, (vol. 3), Kalamazoo, Cistercian Publications, 1995, p. 395-413.

La *Vita Aleydis Scarembecanae* a d'abord été éditée dans le *Quinque prudentes virgines* de Henriquez, puis par le bollandiste G. Henschen à partir de trois manuscrits¹¹³.

Elle aurait été composée peu après la mort d'Aleydis dans les années 1250-1260, par un auteur anonyme contemporain, peut-être moine cistercien voire, d'après Simone Roisin, membre du personnel masculin nécessaire à l'administration et au service religieux d'une abbaye de moniales. Pour E. Mikkers, c'était le chapelain de La Cambre, et il s'agit peut-être d'un moine de Saint-Bernard-sur-Escaut. La *Vita* retrace le parcours spirituel d'Aleydis, calquée des douze degrés d'humilité de saint Benoît et des trois degrés de vérité de saint Bernard de Clairvaux¹¹⁴.

11) Ide de Gorsleeuw (années 1200/1210- ap. 1262), la calligraphe de Dieu

Peut-être née à Gorsleeuw dans les années 1210, elle manifeste très tôt une ardeur remarquable pour l'étude. À treize ans, vraisemblablement entre 1216 et 1221, elle entre à La Ramée, où elle surpasse toutes ses consœurs par son application à écrire ou à corriger les livres liturgiques. C'est sans doute grâce à elle que La Ramée acquit sa réputation d'école de calligraphie et d'enluminure et elle forma peut-être Béatrice de Nazareth. Elle décède à La Ramée en 1260¹¹⁵.

D'abord publiée partiellement dans le *Quinque Prudentes virgines*, la *Vita Idae Lewensis* a été éditée dans les *Acta Sanctorum*, aux côtés d'études présentant le contexte spirituel des Pays-Bas du XIII^e siècle¹¹⁶.

La *Vita* a été rédigée quelques années après le décès de la moniale par un cistercien anonyme qui n'a apparemment pas vécu à La Ramée et qui s'appuie par

¹¹³ *Acta Sanctorum*, juin, II, 1867, p. 471-477. L'un des manuscrits provient de Rouge-Cloître, actuellement à la Bibliothèque Nationale de Vienne, l'autre du prieuré Saint-Martin de Louvain, qui a été originellement copié pour Villers, le dernier de Corsendonck.

¹¹⁴ Edith SCHOLL, « The Golden Cross: Aleydis of Schaerbeek », dans John A. NICHOLS et Lilian Thomas SHANK (éd.), *Hidden Springs, Cistercian Monastic Women*, (vol. 3), Kalamazoo, Cistercian Publications, 1995, p. 377-393 et Chrysogonus WADDELL, « Alice de la Cambre. Regards sur sa vie », *Collectanea Cisterciensia*, t. 66, 2004, p. 83-96.

¹¹⁵ Sur sa vie mystique: Chrysogonus WADDELL, « Ida of Léau, or, the Inconveniences of Ecstasy », dans John A. NICHOLS et Lilian Thomas SHANK (éd.), *Hidden Springs, Cistercian Monastic Women*, (vol. 3), Kalamazoo, Cistercian Publications, 1995, p. 445-470.

¹¹⁶ *Acta Sanctorum*, octobre, XIII, 1883, p. 100-135. Elle a été éditée à partir de deux manuscrits: l'un est à la Bibliothèque royale de Belgique, l'autre du XIV^e siècle, copie du précédent, est conservé à la Bibliothèque de l'Université de Liège.

conséquent sur des éléments fournis par des témoins de confiance. Pour Simone Roisin, la *Vita* ne peut être attribuée à Hugues de Floreffe, mais serait plutôt un produit de l'abbaye de Villers ; cependant, elle serait trop tardive pour être attribuée à Gossuin de Bossut. La *Vita Idae Lewensis* doit être rapprochée des sermons tirés *De la Fiancée en quête de Dieu* (n° 1 à 14) de Gilbert de Hoyland à partir du *Cantique des Cantiques*¹¹⁷.

12) Béatrice de Nazareth (1200/1202/1204-1268), l'amoureuse du Seigneur

Née à Tirlemont vers 1200 dans une famille de la classe moyenne, où elle est sans doute la benjamine de six enfants, elle manifeste très tôt une grande ferveur religieuse et un goût prononcé pour les études. À sept ans, alors que sa mère est décédée, son père Bartholomé la place chez les béguines de Léau, tandis qu'elle étudie parallèlement les arts libéraux. Au bout d'un an, son père la conduit chez les cisterciennes de Florival, abbaye dont il est l'intendant général (VB 10). En 1215, elle demande après quelques hésitations à devenir novice et le 17 avril 1216, elle fait sa profession monastique. Peu après, sans doute à l'été 1216, l'abbesse de Florival l'envoie à La Ramée où elle a une sœur (VB 9). Elle y séjourne environ un an afin d'y apprendre l'art de l'écriture et de l'enluminure. Elle y fait la connaissance d'Ide de Nivelles qui la guide après avoir reçu une révélation divine à son sujet. À Pâques 1217, peu de temps après sa première expérience mystique de Noël, son abbesse la rappelle à Florival.

Son père, son frère Wicbert, ainsi que ses sœurs Christine et Sybille qui sont entrés à Florival, partent pour l'abbaye-fille de Val-des-Vierges. Béatrice les y retrouve et y reçoit la consécration des vierges des mains de l'évêque le 8 mai 1225. Le lendemain de l'Épiphanie 1232, elle fait l'expérience d'un échange des cœurs avec le Christ. En 1235, alors que le Val-des-Vierges a fondé à son tour le monastère de Nazareth, Béatrice commence la copie des livres liturgiques pour la nouvelle communauté. Elle s'y installe en mai 1236 avec ses deux sœurs et d'autres nonnes et prend en charge les novices jusqu'à son élection au priorat en 1237, fonction qu'elle

¹¹⁷ Colman O'DELL, « Ida of Léau: Woman of Desire », dans John A. NICHOLS et Lilian Thomas SHANK (éd.), *Hidden Springs, Cistercian Monastic Women*, (vol. 3), Kalamazoo, Cistercian Publications, 1995, p. 415-440.

exerce jusqu'à sa mort. C'est peut-être pendant cette période à Nazareth qu'elle aurait écrit son traité *Sept degrés d'amour* (*Seven Manieren van Minne*), considéré comme une pièce majeure de la mystique en même temps qu'un chef d'œuvre de la littérature vernaculaire. Vers l'hiver 1267, Béatrice tombe gravement malade et meurt le 29 août 1268.

Il est probable qu'elle ait laissé un récit de ses expériences personnelles, qui servit ensuite à rédiger sa *Vita*, cependant, les originaux en thiois, s'ils ont existé, sont aujourd'hui perdus¹¹⁸.

La *Vita Beatricis*, éditée par Léonce Reypens en 1964, a été écrite peu après le décès de Béatrice de Nazareth en 1268¹¹⁹. Elle comprend différents éléments disparates, des exercices spirituels et leurs applications, des récits de visions et des petits traités souvent allégoriques, mais se structure en trois livres qui correspondent à la progression spirituelle proposée par Guillaume de Saint-Thierry¹²⁰. Le livre I traite de sa famille, son enfance et son entrée au monastère, couvrant ainsi la période 1221-1225, marquée par un ascétisme pénitentiel extrême, qui fait songer à celui du convers Arnulf de Villers selon Roger de Ganck. Le livre II porte sur la période 1225-1231 et montre son évolution intérieure. Enfin, le livre III décrit les dernières années de sa vie, de 1231 à 1237, ponctuée de visions et s'achevant par sa mort sainte¹²¹. La *Vita* intègre, peu avant sa fin, un mémoire en latin sur l'amour de Dieu

¹¹⁸ Roger de GANCK, « Beatrice's curriculum vitae », dans Roger DE GANCK, *The Life of Beatrice of Nazareth 1200-1268*, Kalamazoo, Cistercian Publications, 1991, p. XIII-XIX et Georgette ÉPINAY-BURGARD, « Béatrice de Nazareth (1200-1268) », dans Georgette ÉPINEY-BURGARD et Émilie ZUMBRUNN, *Femmes troubadours de Dieu*, Turnhout, Brepols, 1988, p. 99-127.

¹¹⁹ La *Vita* est conservée grâce à quatre manuscrits dont deux conservés à la Bibliothèque Royale de Bruxelles, l'un rédigé à la demande d'un moine de Villers entre le XIII^e et le XIV^e siècle, l'autre appartenant au prieuré de Corsendonck. Les deux autres manuscrits sont pour l'un, un codex de la Bibliothèque universitaire de Gand rédigé en 1650-1660 par les bollandistes pour les *Acta Sanctorum* à partir du manuscrit de Corsendonck ; pour l'autre il s'agit d'un manuscrit de la fin du XV^e siècle conservé à la Bibliothèque Nationale de Vienne. Tous deux analysés par Léonce Reypens, ils constituent la base de l'édition critique de 1964. Quant au manuscrit original, il semble définitivement perdu. Roger de GANCK, « The biography and the biographer », dans Roger DE GANCK, *The Life of Beatrice of Nazareth 1200-1268*, Kalamazoo, Cistercian Publications, 1991, p. XXI-XXXII. Roger de Ganck a proposé une édition du texte latin avec en miroir sa traduction en anglais moderne: Roger DE GANCK (éd.), *The Life of Beatrice of Nazareth 1200-1268*, Kalamazoo, Cistercian Publications, 1991.

¹²⁰ Wybren SCHEEPSMA, « Beatrice of Nazareth: the First Woman author of Mystical Texts », dans Anneke B. MULDER-BAKKER (éd.), *Seeing and Knowing: Women and Learning in Medieval Europe 1200-1550*, Turnhout, Brepols, 2004, p. 49-66.

¹²¹ Mary Ann SULLIVAN, « An introduction to the *Vita Beatricis* », dans John A. NICHOLS et Lilian Thomas SHANK (éd.), *Hidden Springs, Cistercian Monastic Women*, (vol. 3), Kalamazoo,

et l'amour du prochain (livre III, chapitres 14 et 15) correspondant environ à un tiers du livre III, identifié comme le traité *Les Sept manières d'Amour*, qui décrit les sept voies dans lesquelles le *Minne* intervient dans la vie de l'âme en quête de Dieu.

La version en langue thioise a été redécouverte en 1895 dans un recueil intitulé *Sermons limbourgeois* réalisé vers 1330, composé de sermons et de textes mystiques tels que le *Seven Manieren van Minne* et la lettre X de Hadewijch d'Anvers. Léonce Reypens, le premier, a attribué cet ouvrage à Béatrice en observant des similitudes entre le chapitre IV du livre III de la *Vita Beatricis* et le traité.

L'hypothèse a été longtemps débattue : Joseph van Mierlo suit Reypens, tandis qu'Ursula Peters la remet en question et se trouve à son tour contredite par Amy Hollywood, alors que récemment W. Scheepsma a pensé pouvoir prouver que l'auteur du traité était vraisemblablement un homme. Si le traité original est de Béatrice de Nazareth, la comparaison de son texte avec l'adaptation de son hagiographe montre des différences sensibles, tout comme son assimilation à travers la *Vita*. En effet, si l'auteur de la *Vita* conçoit la quête spirituelle de Béatrice comme un voyage permettant de progresser et fonde, donc, son propos sur la chronologie du vécu de Béatrice, elle-même dans le traité *Seven Manieren van Minne* décrit son expérience mystique davantage comme des allers-retours entre le sommet et la base, animés par le savoir et l'amour, dans une métaphore filée sur la mer- qui se trouve également dans la lettre XX de Hadewijch d'Anvers sur les douze « heures » de l'amour. Pour W. Scheepsma, l'auteur aurait peut-être découvert le texte du *Seven Manieren* parmi d'autres écrits laissés par Béatrice et l'aurait appliqué à la *Vita* ; ou bien, l'auteur aurait découvert parmi les écrits de Béatrice un texte dans lequel elle applique elle-même *Les Sept manières d'Amour* à sa propre vie et il ne fait alors que le traduire ; ou bien, encore l'auteur de la *Vita* connaissait par ailleurs le texte *Les Sept manières d'Amour* et l'aurait lui-même appliqué au texte de la *Vita*¹²².

L'auteur anonyme affirme n'avoir aucune expérience d'écriture hagiographique, mais il a lu plusieurs *Vitae*, notamment la *Vita Idae Nivelensis* à

Cistercian Publications, 1995, p. 345-359.

¹²² Ritamary BRADLEY, « Love and Knowledge in *Seven Manners of Loving* », dans John A. NICHOLS et Lilian Thomas SHANK (éd.), *Hidden Springs, Cistercian Monastic Women*, (vol. 3), Kalamazoo, Cistercian Publications, 1995, p. 361-376 et Catherine M. MOONEY, « Voice, Gender, and the Portrayal of Sanctity », dans Catherine M. MOONEY (éd.), *Gendered Voices: Medieval saints and Their Interpreters*, Philadelphie: Penn, 1999, p. 1-15.

laquelle il fait référence, connaît parfaitement les conventions hagiographiques et le Livre de Job. Cet anonyme est peut-être un moine cistercien contemporain de Béatrice qu'il ne connaît pas personnellement. Selon Georgette Epiney-Burgard et Mary Ann Sullivan, c'est un confesseur de l'abbaye de Nazareth. Pour Roger de Ganck, le rédacteur est un membre de la communauté cistercienne de Nazareth, mais pas un moine, vraisemblablement de langue flamande en raison de certaines de ses tournures de phrases, hypothèse suivie par W. Scheepsma. Dans la *Vita*, il se présente lui-même comme un « frère et compagnon dans le service de Dieu » (VB 1) et « serviteur et frère » (VB 273).

Les apostrophes du rédacteur laissent penser que c'est un homme lié au monde cistercien, ayant sans doute reçu une formation universitaire. Il emploie ainsi le terme *disputatio* avant d'introduire le traité sur l'amour dans le corps du texte (VB 245). Il disserte sur une vision des séraphins par Béatrice en s'appuyant sur différentes autorités (VB 176-179). Il connaît bien le milieu clérical, critiquant notamment ceux qui parviennent aux dignités ecclésiastiques non par le mérite d'une élection mais par le vice de l'ambition (VB 232).

Il s'appuie sur les témoignages de personnes qui ont connu Béatrice, notamment ceux de moniales et de sa sœur, Christine, mais il reprend également un texte autobiographique laissé par Béatrice, ainsi que le traité *Seven Manieren van Minne*. Il s'agit soit d'une sorte de journal spirituel que Béatrice aurait cessé de tenir en devenant prieure, soit d'une autobiographie ou de notes de méditation. C'est du moins l'hypothèse avancée en 1926, au moment de la découverte du document, par Reypens et Van Mierlo, car il était alors communément admis que les textes de religieuses mystiques étaient tous autobiographiques. Seule Ursula Peters a discuté l'existence de ce journal. Les notes originales en langue vernaculaire, si elles ont existé, sont aujourd'hui perdues et auraient même été détruites par le rédacteur de la *Vita* selon Reypens, par l'abbesse de Nazareth et son chapitre selon Roger de Ganck, dans un contexte délicat de chasse aux hérétiques.

De fait, le rédacteur se considère davantage comme un traducteur que comme un auteur, même s'il reconnaît par ailleurs avoir fait quelques modifications.

13) Catherine de Louvain (vers 1210- après 1270), la convertie devenue cistercienne

Née vers 1210 dans une riche famille juive de Cologne, la jeune Rachel témoigne très tôt d'un goût prononcé pour le catholicisme après que la famille a emménagé à Louvain, où Rachel fréquente en secret maître Rénier et sa servante Marthe selon Thomas de Cantimpré. À huit ans, réveillée par la Vierge, elle s'enfuit pour se réfugier à l'abbaye de Parc-les-Dames contre la volonté de ses parents, mais sous la protection de maître Rénier, qui la baptise et lui donne l'habit. L'affaire est portée devant le pape Honorius III qui la prend sous sa protection.

Elle aurait reçu les reliques de sainte Catherine le 16 mai 1270 en tant qu'abbesse de Parc-les-Dames d'après l'inventaire de reliques de Saint-Trond dressé par Guillaume de Ryckel, abbé de Saint-Trond (1249-1272)¹²³. Ce petit noble hesbignon, allié à la maison de Brabant, soutenu par le légat pontifical Hugues de Cher et le pape Innocent IV (1243-1254), est le parent d'Élisabeth de Spalbeek et un protecteur de béguines, pour qui il fonde le béguinage de Sainte-Agnès à Saint-Trond.

La *Vita* des *Acta Sanctorum* reprend, en fait, deux textes distincts qui ont été assemblées dans une compilation tirée du *Novale Sanctorum* d'un chanoine de Rouge-Cloître¹²⁴. La plus ancienne des notices est, en réalité, celle de Césaire de Heisterbach (*DM* II, 26), suivie trente-cinq plus tard, par celle de Thomas de Cantimpré (*BU* II, 29, 20). Si Césaire de Heisterbach n'a pas connu Catherine, il semble, néanmoins, avoir suivi de près l'actualité de son procès, alors que Thomas de Cantimpré écrit bien après son procès sans s'être apparemment servi du texte de Césaire, mais a rencontré personnellement Catherine.

14) Ide de Louvain († vers 1230-1240), la pénitente cistercienne

Fille d'un marchand de vin de Louvain où elle est née, elle demeure

¹²³ Philippe GEORGE, « À Saint-Trond, un import-export de reliques des Onze Mille Vierges au XIII^e siècle », *Bulletin de la société royale Le Vieux-Liège*, n° 252-53, 1991, p. 209-228.

¹²⁴ *Acta Sanctorum*, mai, I, 1866, p. 537-539.

longtemps au milieu de sa famille y vivant comme une pénitente. Vénérée comme une sainte par ses concitoyens, elle décide d'entrer chez les cisterciennes du Val-des-Roses, près de Malines. Elle décède à une date inconnue dans la deuxième moitié du XIII^e siècle.

La *Vita Idae Lovaniensis* figure par extraits dans le *Quinque prudentes virgines* de Henriquez et complète dans les *Acta Sanctorum*¹²⁵. Le rédacteur serait un cistercien qui aurait non seulement reçu des témoignages de première main, mais également ordonné des feuillets dispersés de notes prises par le confesseur d'Ide, vraisemblablement un moine cistercien. La *Vita* aurait été écrite au plus tard à la fin du XIII^e siècle.

15) *Élisabeth de Spalbeek (1246-1304), l'artiste du Christ*

Peut-être d'origine noble, elle vit pourtant modestement. Son parent, Guillaume de Ryckel, lui fait construire une chapelle avec un petit logis¹²⁶. Elle revit la Passion du Christ au rythme des Heures canoniales et reçoit les stigmates alors qu'elle vit quasiment sans nourriture et au milieu des plus douloureuses souffrances¹²⁷.

La *Vita Elizabeth sanctimonialis in Erkenrode* éditée au XIX^e siècle par les Bollandistes n'est pas à proprement parler une *Vita*¹²⁸. C'est plutôt une sorte de

¹²⁵ *Acta Sanctorum*, avril, II, 1866, p. 155-189. La *Vita* est conservée dans l'*Hagiologium Brabantinorum* de Jean Giclemans, dans un manuscrit de la Bibliothèque Nationale de Vienne qui serait l'original. Une autre copie a été retrouvée à l'abbaye de Corsendonck.

¹²⁶ Elle est connue des cisterciennes de Herkenrode, ce qui explique que certains biographes la présentent comme une moniale de cette communauté.

¹²⁷ Sur sa spiritualité, voir Jennifer N. BROWN, « Elizabeth of Spalbeek: *Performatio Christi* », dans Jennifer N. BROWN, *Three Women of Liège. A Critical Edition of and Commentary on the Middle English Lives of Elizabeth of Spalbeek, Christina Mirabilis, and Marie d'Oignies*, Turnhout, Brepols, 2008, p. 191-217. Sur son insertion sociale, consulter Jesse NJUS, « The Politics of Mysticism: Elisabeth of Spalbeek in Context », *Church History*, n° 77/2, juin 2008, p. 285-317.

¹²⁸ « *Vita Elizabeth Sanctimonialis in Erkenrode, Ordinis Cisterciensis, Leodiensis Diocensis* », *Catalogus Hagiographicorum bibliothecae Reiae Bruxellensis*, vol. I, Bruxelles, 1886, p. 362-378. Elle a été publiée d'après le codex 2864-2871 de la Bibliothèque royale de Belgique, collationné avec le codex 135 de la bibliothèque de l'Université de Liège. Il existe dix manuscrits en latin selon Walter Simons, dont cinq se trouve en Angleterre, un seul en Belgique selon Jennifer N. Brown. La traduction en moyen anglais se fait au XIV^e siècle. Pour Jesse Njus, la première partie du texte ressemble davantage à une *probatio*, c'est-à-dire à un enregistrement des preuves d'une authentique sainteté dans le cadre d'une procédure inquisitoriale, qu'à une *Vita*. Cependant, d'après l'examen des

rapport d'enquête rédigé par Philippe, l'abbé de Clairvaux (1262-1273), entre avril 1267 et 1270, lui-même lui ayant rendu visite en 1266 ou 1267.

Il est introduit auprès d'Élisabeth par Guillaume de Ryckel, qui lui rapporte également des anecdotes personnelles. Son rapport d'enquête se veut ordonner : il rapporte d'abord les merveilles dont il a été un témoin direct, puis les informations de témoins dignes de foi, conjuguant ainsi les preuves vues et les témoignages entendus, tout en comparant Élisabeth aux figures de la sainteté, tantôt traditionnelles, tantôt récentes. Ainsi, il évoque les destins de Déborah, de Judith, d'Esther, de la Vierge, de François d'Assise. Le rapport commence par la description de l'emploi du temps d'Élisabeth et des différentes postures qu'elle adopte selon les Heures canoniales, ce qui lui permet de décrire ses stigmates et sa façon de revivre la Passion du Christ¹²⁹. Enfin, Philippe de Clairvaux ajoute quelques anecdotes personnelles sur Élisabeth et ses visiteurs.

D'autres sources permettent de mieux connaître Élisabeth de Spalbeek : un inventaire de reliques rédigé par Guillaume de Ryckel, ainsi qu'un ensemble de textes concernant une intrigue à la cour royale de France datant des années 1276-1278. Un *exemplum* de Thomas de Cantimpré (*BU I*, 25, 7) semblerait également la concerner, tout comme une remarque du franciscain Gilbert de Tournai (vers 1200-1284) qui s'interroge sur une dévote stigmatisée dans son *Collectio de Scandalis Ecclesiae* de 1273/1274¹³⁰.

Le nombre de femmes pieuses dont la sainteté est vantée par les hagiographes

manuscripts, Jennifer N. Brown pense que le texte de Philippe de Clairvaux était bien lu comme une *Vita*: il figure dans les *codices* aux côtés d'autres œuvres hagiographiques plus classiques. En outre, Philippe de Clairvaux lui-même use des *topoi* hagiographiques les plus classiques pour assimiler Élisabeth à une vierge martyre.

¹²⁹ Organiser le texte autour des Heures canoniales commence à être assez répandu au XIII^e siècle et devient tout à fait habituel au XIV^e siècle selon Jennifer N. Brown. Pour les béguines dont les statuts du XIII^e siècle suivent les Heures canoniales, une telle structure était particulièrement aisée à comprendre.

¹³⁰ Il viserait Élisabeth de Spalbeek, en écrivant: « parmi ces femmes il y en a une dont on dit publiquement qu'elle a reçu les stigmates du Christ. Si c'est vrai, il ne faut pas cacher mais le faire connaître publiquement, mais si c'est faux, il fallait confondre l'hypocrisie et la simulation ». Il ne s'agit pas ici de discréditer totalement Élisabeth mais bien plutôt de maintenir soigneusement le monopole du miracle des stigmates au seul François d'Assise. André VAUCHEZ, « Les stigmates de saint François et leurs détracteurs dans les derniers siècles du Moyen Âge », *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, t. 80, 1968, p. 595-625. Henri Platelle, pour sa part, suppose que l'*exemplum* de Thomas de Cantimpré traiterait plutôt de Marie d'Oignies, mais cette dernière n'a pas reçu de stigmates bien qu'elle-même se soit infligée des blessures aux pieds.

est tout à fait remarquable, tout comme la diversité de leur statut religieux et de leur situation personnelle. En comparaison, la place accordée aux hommes saints paraît dérisoire. Néanmoins, la variété des saintetés masculines à l'œuvre et les points communs que ces hommes pieux présentent avec les *mulieres religiosae* offrent d'heureuses perspectives de comparaison. Connaître leur parcours et examiner leur *Vitae* permettront de mieux saisir les spécificités du milieu religieux local, tout en cernant les particularités liées au genre des individus.

II- Les saints *virī Dei* (fin du XII^e siècle- milieu du XIII^e siècle)

Les Pays-Bas méridionaux du XIII^e siècle ont également gardé la mémoire de quelques hommes saints, tous réguliers, quoique de statuts très différents : chanoines augustins, moines ou convers cisterciens. Cette variété constitue une véritable mine d'or pour saisir les éléments constitutifs de la sainteté de la région et de l'époque, en permettant de dépasser le genre pour s'interroger sur d'autres discriminations à l'œuvre.

1) Godefroid le Sacristain († 1197-1201), le bénédictin devenu cistercien

D'abord moine bénédictin de Saint-Pantaléon à Cologne, il demande d'abord à entrer chez les cisterciens de Heisterbach. L'abbé refuse, craignant que son choix n'ait été fait à la légère, aussi devient-il moine à Villers (*DM* I, 35). Après sa mort, sa coule fut donnée par un certain Wiger à une bénédictine nommée Gisèle

La *Vita* des *Acta Sanctorum* est en fait une compilation de deux textes : un *exemplum* de Césaire de Heisterbach qui mentionne ses reliques (*DM* I, 35) et un passage des *Gesta* de Villers. Ceux-ci s'appuieraient sur une *Vita* plus ancienne, sans doute rédigée par un moine de Villers, peu après le décès de Godefroid.

2) *Jean de Cantimpré* († entre 1205 et 1210), le prédicateur engagé

De famille honnête, il devient rapidement clerc. Il commence ses études à Cambrai, puis les poursuit à Paris où il se consacre à la dialectique et à la théologie. De retour à Cambrai, il mène une vie religieuse dans le siècle. Un prêtre de Cambrai signale sa ferveur religieuse à l'évêque qui l'ordonne au diaconat, ce qui lui permet de commencer ses prédications, particulièrement efficaces contre les hérétiques et les usuriers. En 1177, Il est ordonné prêtre avec le service d'une chapellenie funéraire. Autour de lui se forme une communauté d'hommes, mais aussi de femmes à laquelle participe sa mère. Il convertit de nombreux nobles et assure la direction spirituelle de grands laïcs, notamment de Marie de Champagne († 1198).

Éditée en 1981 par Robert Godding, la *Vita Ioannis Cantipratensis* est une œuvre de Thomas de Cantimpré¹³¹. Il la commence alors qu'il est un jeune chanoine régulier et l'achève au soir sa vie de dominicain, à la demande de l'abbé Anselme de Cantimpré. À sa première mouture, il ajoute seulement quelques détails sur la mort de Jean, ainsi qu'un prologue¹³². La rédaction de la *Vita* s'étale donc entre 1223 et 1228 pour le premier jet, complétée définitivement peu avant 1265/1270.

La *Vita* se divise en trois livres, correspondant selon certains aux trois étapes de la vie spirituelle de Guillaume de Saint-Thierry, faisant de la *caritas* le cœur même de l'œuvre, mais selon d'autres suivrait une progression strictement chronologique¹³³. En effet, le premier livre porte sur la période précédant l'abbatit de Jean, alors que le deuxième livre porte sur l'abbatit lui-même (1183- vers 1193), enfin le troisième livre sur la période post-abbatit.

¹³¹ Elle est connue via un unique manuscrit: le codex 1291 de la Bibliothèque Sainte-Geneviève de Paris de la fin du XV^e siècle, provenant de Saint-Séverin de Château-Landon, où elle couvre trente et un folios et se trouve aux côtés du *Rosarum hortulus* de Mauburne, chanoine régulier de Windesheim et d'un fragment d'un traité sur l'Office divin. Robert GODDING, « Une œuvre inédite de Thomas de Cantimpré. La *Vita Ioannis Cantipratensis* », *Revue d'histoire ecclésiastique*, Louvain, vol. 76, n° 2, avril-juin 1981, p. 241-316 [p. 257-316 texte de la *Vita*]. Traduction en anglais moderne dans Barbara NEWMAN (éd.), *Thomas of Cantimpré: The Collected Saints' Lives...*

¹³² Comme le texte ne suivrait pas la progression annoncée dans l'épître dédicatoire de la *Vita*, Simone Roisin en conclut que cette épître est plus tardive que le corps de la *Vita*.

¹³³ Katrien HEENE, « Hagiography and gender: a tentative case-study on Thomas de Cantimpré », dans E. RENARD, M. TRIGALET, X. HERMAND et P. BERTRAND (éd.), *Scribere sanctorum gesta, recueil d'études d'hagiographie médiévale offert à Guy Philippart*, Turnhout, Brepols, 2005, p. 109-123.

3) *Arnulf de Villers (vers 1180-1228), le convers martyr pour Dieu*

Après avoir vécu religieusement dans le siècle, il entre, en 1202 à l'âge de vingt-deux ans, à l'abbaye de Villers pour y devenir convers. Il y fait la connaissance des abbés de Villers les plus célèbres : Charles, Conrad d'Urach, Walter d'Utrecht et Guillaume de Bruxelles (VA I, 6). Son parcours spirituel est marqué par des mortifications extrêmes, des prophéties et des visions.

La *Vita Arnulfi*, éditée par le bollandiste P. Papebroeck, aurait été rédigée par Gossuin de Bossut en deux temps avec un remaniement effectué peu avant 1236¹³⁴. Il en existe une version longue qui pourrait être l'original alors que la version courte, s'arrêtant au paragraphe 29 du livre II, serait une copie abrégée de la précédente. La *Vita* s'appuie sur des informations recueillies auprès d'Arnulf lui-même, mais aussi fournies ses proches, tels que le moine Walter de Villers. La matière, divisée en deux livres, fait d'Arnulf un martyr : le livre I porte sur ses mortifications et ses instruments pénitentiels, tandis que le livre II traite de ses vertus et des révélations qu'il a reçues.

Quelques pièces en vers traitant de la conversion d'Arnulf nous sont également parvenues¹³⁵. Sans doute rédigées par le personnel de Villers, ils ne sont cependant pas de Gossuin de Bossut.

4) *Simon d'Aulne († 1229), le convers prophète*

Convers à l'abbaye d'Aulne où il est entré à seize ans, il est réputé pour son don de clairvoyance, ce qui lui vaut d'être sollicité par Hugues de Pierrepont qui souhaite savoir s'il doit accepter son élection au poste épiscopal de Reims et quitter

¹³⁴ *Acta Sanctorum* juin, VII, 1709, p. 606-631 ; juin VII, 1867, p. 558-579 ; traduction en anglais moderne : Martinus CAWLEY, *Send Me God*. L'édition des bollandistes a été réalisée à partir de trois manuscrits du XIII^e siècle, un original et deux copies, dont l'une était conservée à Villers encore au XVII^e siècle et l'autre provenait du monastère cistercien d'Orval, selon Simone Roisin.

¹³⁵ « Verses about Arnulf's *Conversatio* and his Passing », dans Martinus CAWLEY, *Send Me God*, p. 199-201. Il existe aussi une autre pièce datée du XVII^e siècle.

Liège (*Vie d'Odile* II, 3) et par les cardinaux de la Curie. Innocent III (1198-1216) l'invite au concile de Latran IV de 1215 (*DM* III, 33), tandis que Lutgarde le demande à Aywières pour l'aider à sauver une nonne trompée par un démon (*VLA* II, 10).

La *Vita*, qui ne figure pas dans les *Acta Sanctorum*, a été rédigée tardivement en latin par Franciscus Moschus, puis traduite en français par Jean d'Assignies en 1603. Mentionné dans la *Vie d'Odile de Liège* (II, 3) plus précisément dans la partie concernant son fils Jean, ce sont surtout Thomas de Cantimpré (*VLA* II, 10) et Césaire de Heisterbach (*DM* III, 33) qui fournissent le plus de précisions sur lui. Césaire semble même l'avoir connu - du moins le maître des novices du *Dialogus Magnus visionum atque miraculorum* - puisqu'il explique que Simon d'Aulne se serait rendu à Heisterbach avec Simon, abbé cistercien de Foigny, à l'époque où Conrad d'Urach accède au cardinalat grâce à Honorius III (1219) et où Walter d'Utrecht est abbé de Villers (1214-1221).

5) *Abond de Villers (vers 1189-1239), le parfait moine cistercien*

Né vers 1189 à Huy, il entre à dix-sept ans à Villers, après avoir consulté Yvette de Huy à ce sujet. Il fait sa profession en 1207, mais sa vie mystique ne commence qu'à l'âge de vingt-cinq ans en 1214. Il décède un peu avant 1239, à environ soixante ans. C'est son ami intime Gossuin de Bossut qui a rédigé sa *Vita*, apparemment de son propre chef, mais bien sûr avec la permission de l'abbé Guillaume de Bruxelles. Abond est également mentionné dans la *Vita Goberti de Asperimonte* - il se tourne vers la Vierge qui recommande à Gobert de rester à Villers (*VGA* II, 38 à II, 41) - et dans la première lettre Thomas le Chantre à sa sœur Aléide.

La *Vita Abundi*, éditée en 1959, est sans doute une version inachevée, car la mort sainte d'Abond y est omise¹³⁶. Une épitaphe, sans doute de la main de Gossuin

¹³⁶ La *Vita* est conservée dans un manuscrit de la Bibliothèque Royale de Belgique, auquel il manque les derniers feuillets, ainsi que dans un codex de la Bibliothèque de Vienne, copie du précédent effectuée au XV^e siècle. Une traduction en français a été réalisée en 1603 à Mons par Jean d'Assignies, d'après Martinus Cawley. Le texte latin: « *De Vita van Abundus van Hotei* », A. M. FRENKEN (éd.),

de Bossut, a également été retrouvée¹³⁷.

6) *Gobert d'Aspremont (vers 1190-1263), le noble converti*

Né en 1190, il est le cadet de Godefroid d'Aspremont, auquel il succède, son frère aîné Jean étant ecclésiastique. En 1228, il participe à la sixième croisade avec Frédéric II Hohenstaufen, mais désapprouve ses projets. Il visite les Lieux Saints à Jérusalem, puis fait un pèlerinage à Saint-Jacques de Compostelle. À son retour, il lutte contre le comte de Bar qui harcèle la population d'Aspremont, puis contre les ennemis de son frère Jean qui est évêque. Il se convertit entre 1234 et 1238 et sur les conseils d'une recluse de Nivelles, entre à Villers soit comme convers, soit comme moine. C'est un ami personnel de Julienne de Montcornillon (VJC II, 50). Il décède le 16/30 août 1263, à la suite d'une chute de cheval survenue alors qu'il allait rendre visite à Aleyde de Brabant qui menaçait les privilèges de l'abbaye de Gembloux. Son tombeau est encore visible aujourd'hui dans les ruines de l'abbaye de Villers.

La *Vita Goberti de Asperimonte* a été éditée dans les *Acta Sanctorum* grâce à deux textes distincts : un récit conservé dans un manuscrit de Villers du XVII^e siècle et une notice tirée de la Chronique de Villers, rédigée peu après le décès de Gobert par un moine de Villers à la demande des autres religieux¹³⁸. Lui-même n'a pas connu Gobert mais il mentionne des moines de ses proches, notamment un certain Pierre, Radulphe le chantre de Villers et Jacques, frère d'Abond et moine de Val-Saint-Lambert.

7) *Godefroid Pacôme († 1262), un cistercien et sa fratrie*

Né à Louvain au début du XIII^e siècle de parents très pieux, il entre très jeune chez les chanoines augustins de l'abbaye Sainte-Gertrude, puis passe à Villers avec

Cîteaux, t. 10, 1959, p. 5-33 (texte de la *Vita* p. 11-33) ; traduction en anglais moderne: Martinus CAWLEY, *Send Me God*. Voir l'argumentation qui postule son inachèvement, Martinus CAWLEY, « Introduction to the Lives », dans Martinus CAWLEY, *Send Me God*, p. 1-25.

¹³⁷ « Appendix II », dans Martinus CAWLEY, *Send Me God*, p. 249-250.

¹³⁸ *Acta Sanctorum*, août, IV, p. 370-395.

ses deux frères aînés, Rénier et Thomas, et son père qui demande à être admis comme convers, auprès de l'abbé Walter d'Utrecht (1214-1221). Tous les quatre font leur profession monastique en 1216. Godefroid Pacôme décède en 1262, alors que l'aîné de ses frères et son père sont déjà morts. Sa sœur Aléide est cistercienne à Parc-les-Dames et c'est pour elle que Thomas le chantre de Villers écrit la *Vita*. Mais c'est aussi pour répondre à ses confrères de Villers (*VGA* Prologue), car certains d'entre eux auraient affirmé que si Godefroid avait bel et bien mené une bonne vie, il n'avait pour autant pas accompli de miracles (*VGA* XXXII).

À sa sœur, il écrit également des lettres éditées en 1948 d'après un manuscrit de la Bibliothèque Royale de Belgique : la première est rédigée du vivant de Godefroid Pacôme et Thomas en donne des nouvelles à sa sœur, la deuxième ne le mentionne plus et elle serait donc postérieure à 1262¹³⁹.

La *Vita Godefridi Pachomii* publiée dans les *Analecta Bollandiana* est en fait constituée d'extraits et de titres de paragraphes issus de la *Vita* complète découverte au XIX^e siècle par P. Poncelet dans un *codex* de la Bibliothèque privée de l'empereur d'Autriche, aujourd'hui Bibliothèque de Vienne¹⁴⁰. Les extraits détaillent surtout le début de la *Vita* fournissant des précisions sur l'ensemble de la famille de Godefroid Pacôme.

Tous proches des communautés féminines et des *mulieres religiosae*, ces hommes saints permettent de mieux cerner à la fois le fonctionnement des relations sociales au sein du milieu béguino-cistercien des Pays-Bas méridionaux du XIII^e siècle, mais fournissent également des repères clés sur les hiérarchies à l'œuvre dans la spiritualité de l'époque.

Chapitre II- Les hagiographes

À ces hommes saints, il faut adjoindre les rédacteurs des *Vitae*, hommes

¹³⁹ Edmund MIKKERS, « Deux lettres inédites de Thomas, chantre de Villers », *Collectanea Ordinis Cisterciensium Reformatorem*, t. 10, 1948, p. 161-173 (textes des deux lettres p. 166-173).

¹⁴⁰ « *Vita Godefrichi Pachomii* », *Analecta Bollandiana*, t. 14, 1885, p. 263-268.

d'Église eux aussi le plus souvent proches des *mulieres religiosae* et des communautés religieuses qu'elles fréquentaient. La diversité de leur statut et de leur appartenance monastique est tout aussi marquée que chez les saints et les saintes contemporains : ils sont tantôt réguliers, prémontrés, cisterciens, dominicains, tantôt séculiers et parfois hommes de pouvoir comme Jacques de Vitry.

I- Hugues de Floreffe († après 1228)

Chanoine prémontré de l'abbaye de Floreffe près de Namur, il est l'auteur de la *Vita Ivettae*. Il aurait recueilli des informations auprès de son supérieur Jean de Huy, abbé de Floreffe et confesseur de Juette, mais aussi auprès de certaines de ses compagnes. Il a connu Yvette alors qu'elle est déjà âgée et rapporte quelques éléments à titre de témoin direct. On lui a attribué à tort les biographies d'Ide de Nivelles, d'Ide de Louvain et d'Ide de Léau.

II- Jacques de Vitry (1160/1170- 1240)

Né dans une famille noble de Reims en 1160 ou 1170, Jacques de Vitry étudie d'abord à Paris de 1170 à 1197 à la faculté des arts, puis à la faculté de théologie, où il a comme professeur Pierre le Chantre, qui enseigne aux futurs prédicateurs l'importance de l'expiation travers la confession et de la pénitence, intérieure (contrition) et extérieure¹⁴¹.

Il se rend ensuite dans le diocèse de Liège, attiré par la réputation de Marie d'Oignies, et se fixe à Oignies sans doute en 1208. Après un bref retour à Paris pour finir ses études où il obtient sa maîtrise et sa licence pour enseigner à Paris, il est ordonné prêtre en 1210. Chanoine augustin au prieuré Saint-Nicolas d'Oignies de 1211 à 1216, il est un des confesseurs de Marie d'Oignies. En 1213, il est commissionné par le pape pour prêcher la croisade contre les Albigeois, puis la

¹⁴¹ Christine RENARDY, *Les maîtres universitaires dans le diocèse de Liège: répertoire biographique*, Paris, Les Belles Lettres, 1979 et du même auteur *Le monde des maîtres universitaires dans le diocèse de Liège (1140-1350). Recherches sur sa composition et ses activités*, Paris, Les Belles Lettres, 1979.

cinquième croisade (1217-1221). Élu évêque de Acre en 1216, il demeure en Terre Sainte jusqu'en 1227. Il revient à Liège en tant qu'évêque auxiliaire en 1226-1227 pour seconder Hugues de Pierrepont, qu'il connaît bien ayant voyagé avec lui à la fin de l'année 1215. En 1229 il est nommé cardinal de Tusculum et meurt à ce poste à Rome le 1^{er} mai 1240. Il est inhumé à sa demande au prieuré d'Oignies en 1241.

Il est l'auteur d'une *Historia Occidentalis et Orientalis* rédigée dans les années 1220, dont il ne nous reste que deux livres sur les trois annoncés. Le premier décrit la Terre Sainte et traite d'événements allant jusqu'en 1193, le deuxième brosse un tableau pessimiste de l'Occident de son époque.

Cette *Historia* peut être complétée par ses lettres, échelonnées de 1216 à 1221¹⁴². Il a également rédigé après 1226, date de son retour en Europe, de nombreux sermons qui lui ont valu un vif succès. Organisés en recueil, il compte quatre livres de *sermones de tempore*, un livre de *sermones de sanctis*, ainsi qu'un livre de *sermones vulgares* ou *ad omnes status*.

Enfin, il a composé une œuvre hagiographique célèbre : la *Vita Mariae Oigniacensis* rédigée entre 1213 et 1215. S'il connaît bien Marie d'Oignies, il n'ignore pas ses contemporaines, Christine l'Admirable et Lutgarde d'Aywières qu'il a personnellement rencontrée (VLA II, 3).

III- Césaire de Heisterbach (vers 1170/1180-1240)

Né vers 1170/1180 à Cologne ou à dans ses environs, il fréquente l'école claustrale de Saint-André de Cologne, puis étudie à l'école cathédrale de Cologne, sous la direction de maître Rodolphe, la théologie de saint Ambroise, saint Augustin, saint Jérôme et saint Grégoire le Grand et apprend à connaître les auteurs profanes.

En 1198, il entre au monastère de Heisterbach, sur les conseils de Gévard, deuxième abbé (1196-1209) de cet établissement cistercien fondé près de Bonn en 1189 par des religieux de Himmerod. Il y est bientôt chargé de l'enseignement de la théologie, puis de la formation des novices jusqu'en 1218. Il suit l'abbé dans ses

¹⁴² R.B.C. HUYGENS., *Lettres de Jacques de Vitry: édition critique*, Paris, Albert Guillot, 1960.

déplacements en Germanie et en Frise, il se rend notamment au monastère de Himmerod et l'abbaye d'Eberbach. Certains estiment qu'il a pu être prieur de Heisterbach. Le troisième abbé du monastère, Henri (1208-1240), qui semble avoir été son confident, lui demande de mettre par écrit son enseignement, aussi se lance-t-il dans la rédaction de son *Dialogus Magnus visionum atque miraculorum libri XII*.

Son œuvre, très populaire au XIII^e siècle, traite surtout de questions de théologie, mais elle comprend également des productions hagiographiques et exemplaires : *Epistola Catalogica*, son *Dialogus*, le *Volumen diversarum visionum seu miraculorum* ou *Huit livres des miracles* aujourd'hui incomplet, les *Actus, passio et miracula domini Engelberte* et la *Vita sancte Elyzabeth Lantgravie*, commandée par la maison des Chevaliers teutoniques de Marburg, à qui l'hôpital fondé par Élisabeth avait été transféré¹⁴³.

Le *Dialogus Magnus visionum atque miraculorum* est sans doute l'ouvrage le plus connu de Césaire de Heisterbach. Rédigé dans les années 1220, vraisemblablement entre 1217 et 1222, soit juste après la clôture du concile de Latran IV, il met en scène un dialogue entre un novice et son maître. Il se compose de récits où saints et démons se côtoient dans le but d'édifier son public, pour l'essentiel ses novices, afin de les guider vers une vraie piété. Le *Dialogue* se veut un outil complet de pédagogie spirituelle, divisé en douze parties (*distinctiones*) qui porte chacune sur un point de théologie ou de dogmatique : conversion, contrition, confession, tentation, démons, simplicité, Vierge Marie, visions, Eucharistie, miracles, mourants et morts, récompenses futures¹⁴⁴. Chaque thème est illustré par des *exempla* (746 au total), dont certains sont consacrés à des *mulieres religiosae*, que Césaire de Heisterbach connaît bien. Lorsqu'il sort de son monastère, il visite des femmes aux pouvoirs spirituels reconnus et il côtoie notamment une femme prénommée Richmud qui fréquente l'abbaye de cisterciennes de Walberberg, affiliée à Heisterbach¹⁴⁵. S'il accorde une telle place aux expériences religieuses vécues par

¹⁴³ Anja PETRAKOPOULOS, « Sanctity and Motherhood. Elizabeth of Thuringia », dans Anneke B. MULDER-BAKKER (éd.), *Sanctity and Motherhood: Essays on Holy Mothers in the Middle Ages*, New York, Garland Publishing, 1995, p. 259-296.

¹⁴⁴ Jacques BERLIOZ, « *Exemplum* et histoire: Césaire de Heisterbach (v. 1180-v.1240) et la croisade albigeoise », *Bibliothèque de l'école des chartes*, vol. 147, n° 1, 1989, p. 49-86.

¹⁴⁵ Selon McGuire cette ouverture vers les femmes est sans doute le fait de l'abbé Henri de

des femmes, c'est qu'elles donnent lieu à de nombreux miracles et montre comment Dieu exalte les faibles et les fortifie, explique-t-il. Il a sans doute lu et utilisé la *Vita Mariae Oigniacensis* de Jacques de Vitry et rapporte de nombreuses histoires sur Liège et sur Nivelles.

IV- Thomas de Cantimpré (1200 – vers 1265/1270)

Thomas de Cantimpré est né dans une famille brabançonne, de rang chevaleresque, mais le lieu et la date de sa naissance ne sont pas connus avec certitude¹⁴⁶.

Son père, lors d'un pèlerinage en Terre sainte, se confesse à un ermite qui lui conseille d'orienter un de ses fils vers le sacerdoce, afin d'obtenir le pardon de Dieu. De retour chez lui, il met Thomas aux écoles (*BU II*, 53, 32).

De 1205 à 1216, Thomas va donc à l'école cathédrale de Cambrai, mais loge au monastère de Cantimpré, maison fondée vers 1180, ayant adopté la règle et les constitutions de saint Augustin ainsi que celles de Saint-Victor de Paris. En 1216/1217, Thomas y entre comme chanoine et y demeure pendant quinze ans. En 1223-1224, il reçoit l'ordination sacerdotale et se lance dans le ministère pastoral. En 1228, l'évêque de Cambrai, Godefroid de Fontaines le fait confesseur de la cathédrale, mais ce qu'il entend le trouble profondément jusqu'à ce qu'il rencontre en 1230 Lutgarde d'Aywières qui devient sa mère spirituelle (*VLA II*, 38). Peu après, il demande et obtient l'autorisation de passer chez les Prêcheurs, dont il prend l'habit à Louvain et poursuit ses études¹⁴⁷. Il le fait d'abord sur place sous la direction du lecteur local, puis en 1237 au couvent Saint-Jacques de Paris. Sans son diplôme de maîtrise, il quitte Paris à l'automne 1240 et se fixe à Louvain où il devient, en 1246, sous prieur et lecteur du couvent des Prêcheurs de Louvain. Il reprend son office de

Heisterbach, qui lui-même côtoie des femmes saintes, notamment une certaine Sophie, abbesse de Hoven. Brian Patrick McGUIRE, « The Cistercians and the transformation of monastic friendship ».

¹⁴⁶ Pour une biographie complète consulter Christine Renardy, Barbara Newman et Henri Platelle, « Le recueil des miracles de Thomas de Cantimpré et la vie religieuse dans les Pays-Bas et le Nord de la France au XIII^e siècle ». Certains situent sa naissance en 1200/1201 à Leeuw-Saint-Pierre (ou Sint-Pieters-Leeuw) près de Bruxelles, mais d'autres, comme A. Deboutte, placent cette naissance à Bellinghen.

¹⁴⁷ G. J. J. WALSTRA, « Thomas de Cantimpré, *De Naturis Rerum*. État de la question », *Vivarium*, t. 5, 1967, p. 146-171.

prédicateur itinérant, profitant de quelques haltes pour composer des textes d'édification et finit par être nommé prédicateur général de la province de Teutonie. Il séjourne notamment à Cologne peut-être vers 1250/1251 dans le *studium generale* de la ville, où il suit les cours d'Albert le Grand sur Aristote et où il fait la connaissance de Thomas d'Aquin. On perd sa trace après 1261. La date de sa mort n'est pas connue, mais il décède sans doute entre 1265 et 1270.

L'œuvre de Thomas de Cantimpré est abondante et variée, vouée à la prédication et à la direction spirituelle. Elle comprend une sorte d'encyclopédie de sciences naturelles, intitulé *Liber de Natura Rerum* (1223/1225) que Thomas mit quinze ans à composer et qui insiste tout particulièrement sur l'étude des abeilles, mais aussi une importante production hagiographique. La majorité de ses *Vitæ* est consacrée à des femmes dévotes qu'il a connues ou du moins sur lesquelles il a des renseignements de première main : le *Supplementum* de la *Vita* de Marie d'Oignies, la *Vita Christinae Mirabilis*, la *Vita Margarete de Ypres* et la *Vita Lutgardis Aquiriensis*. Seule la *Vita Ioannis Cantipratensis* porte sur un homme saint¹⁴⁸.

À la fin de sa vie, Thomas s'applique à une œuvre plus populaire : en effet, en 1256, au chapitre général, le cinquième maître général, Humbert de Romans (1254-1263) demande que, dans chaque province, soient notés les faits mémorables qui s'y déroulent. Thomas compose alors le *Bonum Universale de Apibus* qu'il finit sans doute vers 1263, après l'avoir dédié à Humbert. Pour organiser les différentes anecdotes, aussi nombreuses que variées, Thomas choisit la métaphore. Du spectacle des abeilles qu'il avait étudiées dans son encyclopédie *De Naturis rerum*, il tire l'image d'une société bien ordonnée. Chaque chapitre s'ouvre sur une phrase ou un passage tiré du *De naturis rerum* mis ensuite en parallèle avec la leçon allégorique qu'il entend en tirer, à l'aide d'*exempla*. Cet ouvrage eut un succès considérable à en juger par la soixantaine de manuscrits conservés aujourd'hui¹⁴⁹.

Simone Roisin a tenté de démontrer que le style et la méthode

¹⁴⁸ Comme les hagiographes de son époque Thomas de Cantimpré suit la règle des deux témoins et prend en compte leur degré de moralité. Marie-Ange PALEWSKA, « Recherches sur le *Bonum Universale de Apibus* de Thomas de Cantimpré », *Positions des thèses*, Paris, école nationale des Chartes, 1958, p. 109-114.

¹⁴⁹ Il fut traduit trois fois en français et notamment pour Charles V en 1372 et trois fois aussi en néerlandais à la fin du XV^e siècle. On l'imprima dans son texte original en 1472.

hagiographiques de Thomas de Cantimpré ont évolué au cours de son parcours personnel et de la rédaction de son œuvre hagiographique. Dans ses trois premières compositions, les récits des faits extérieurs dominent, tandis que les dernières s'attachent davantage à l'étude des vertus et de la vie intérieure. De plus, si la première *Vie*, la *Vita Christinae Mirabilis*, est vaguement chronologique, la *Vita Lutgardis Aquiriensis* est supposée suivre une division tripartite correspondant aux différentes étapes du parcours mystique.

Enfin, le style est plus mûr dans ses dernières œuvres. Simone Roisin avance deux explications. Comme l'évolution est visible à partir de la *Vita Margarete de Ypres* écrite vers 1240, elle suppose que la formation qu'il aurait reçue à cette époque à Cologne - la datation de ce séjour étant très incertaine, cela rend l'hypothèse délicate à tenir - et à Paris aurait pu l'influencer ; ou bien Thomas vieillissant prend-il davantage la mesure de la sainteté. Enfin, elle suppose que la fréquentation du milieu cistercien, ainsi que la lecture des *Vitae* de Gossuin de Bossut sans compter sa relation intime avec Lutgarde d'Aywières auraient marqué les conceptions spirituelles et intellectuelles de Thomas de Cantimpré.

Thomas garde toujours l'anonymat cachant son identité sous quelques vagues indications. Cependant, dans la *Vita Ioannis Cantipratensis* et dans une des versions de la *Vita Lutgardis Aquiriensis*, il se désigne comme l'auteur du texte.

V- Gossuin de Bossut (milieu XIII^e siècle)

Né dans le village de Bossut, dans la zone francophone, Gossuin a sans doute reçu une formation assez poussée. Il est moine à Villers, où il assume vers 1230 la fonction de chantre, et sans doute aussi, de bibliothécaire, jusqu'en 1260 avec la nomination d'un nouveau chantre¹⁵⁰. Il rédige les notices nécrologiques pour l'obituaire, s'occupe de la direction musicale de la liturgie, veille à la copie et à la correction des livres de service et enfin choisit les lectures pour le réfectoire.

Il a composé également les *Vitae* du moine Abond et du convers Arnulf, ainsi que celle d'Ide de Nivelles, nonne à La Ramée, couvent de cisterciennes lié à Villers.

¹⁵⁰ Martinus Cawley émet l'hypothèse d'un changement de personnel à Villers, après la promotion de l'abbé Guillaume de Bruxelles à Clairvaux, dans un contexte d'opposition aux mystiques.

Seul le manuscrit de la *Vita Arnulfi* porte son nom mais des similitudes stylistiques permettent de lui attribuer également les deux autres *Vitae*. Les trois textes semblent former une trilogie illustrant trois voies religieuses distinctes au sein de l'ordre cistercien.

Gossuin réalise ces *Vitae* au début des années 1230, soit peu de temps après le décès des saints dont il est le contemporain, sans doute à la demande de son supérieur l'abbé Guillaume et avec sa permission pour la *Vita Abundi*. Gossuin s'appuie tantôt sur des confidences de proches - il n'a sans doute pas rencontré Ide et connaît assez peu Arnulf - tantôt sur des conversations intimes dans le cas d'Abond.

VI- Thomas, le Chantre de Villers

D'après la *Vita* de Godefroid Pacôme, Thomas le Chantre est un de ses frères charnels. Il entre comme moine à Villers avec ses deux frères Rénier et Godefroid.

VII- Philippe de Clairvaux († 1273)

Abbé de Clairvaux (1262-1273), il rend visite à Élisabeth de Spalbeek en 1266/67 lors d'une tournée abbatiale. Il s'oppose à l'abbé Jacques de Cîteaux pour maintenir et renforcer la puissance de Clairvaux comme une des maisons les plus importantes de l'ordre de Cîteaux.

L'unité spirituelle des Pays-Bas méridionaux du XIII^e siècle perceptible à travers la littérature hagiographique et exemplaire s'épanouit singulièrement entre des individus qui ne partagent donc ni le même type de structures religieuses, ni les mêmes ordres monastiques, donnée en exemple par des hagiographes qui eux-mêmes viennent d'horizon très divers.

Cette unité dans la diversité semble possible par la force des liens interindividuels que paraissent avoir tissés les personnalités les plus marquantes des communautés religieuses de la région. Comprendre leur fonctionnement, en

observant notamment la place qui est accordée aux femmes pieuses comme le font les hagiographes, est capital pour saisir les modalités de la sainteté médiévale, telle qu'elle est représentée à la société chrétienne des Pays-Bas méridionaux du XIII^e siècle.

TROISIÈME PARTIE : ENTRE RETRAIT DU MONDE ET EXCLUSION, L'ISOLEMENT SOCIAL DES *MULIERES RELIGIOSAE*

« Aucun mortel ne pouvait, à ce moment, la retenir quand elle voulait partir au désert. Quand elle revenait, personne n'osait ni l'accueillir ni lui demander quoi que ce soit. Une fois, elle s'en revint à vêpres et elle passa au milieu d'une maison sans toucher le sol, comme un esprit. On peinait à dire s'il s'agissait d'un esprit ou d'un corps charnel comme elle semblait ne pas toucher le sol. En effet, dans les dernières années de sa vie, l'esprit contrôlait toutes les parties de son enveloppe corporelle si bien que l'intelligence humaine ou le regard charnel pouvait à peine regarder l'ombre jetée par son corps, sans ressentir de l'horreur ou un frémissement de l'esprit »

VCM 46¹⁵¹

¹⁵¹ « *Retinere eam illo in tempore nemo mortalium posset, cum anhelaret ad deserta transire. Cum reverteretur, nemo eam salutare, nemo aliquid interrogare audebat. Vespere enim aliquante revertens transibat per mediam domum quasi spiritus super terram: vix que discerni poterat si spiritus transibat aut corpus, cum terra vix tangere videretur. Adeo enim in illo extremo Vitae suae anno in omnibus fere partibus animale corpus sic spiritus obtinuerat, ut humanae mentes vel oculi vix possent ejus corporis umbram sine horrore et tremore spiritus intueri* ».

Depuis les Pères du Désert, la sainteté s'est bâtie sur l'image d'une perfection spirituelle acquise par un isolement du corps et de l'esprit, l'érémisme en étant la meilleure voie d'accès.

Les hagiographes des *mulieres religiosae* semblent céder à ce poncif, qui les sert d'autant mieux qu'il affirme l'idée d'un enfermement des femmes pieuses. La reprise de ce *topos* hagiographique se construit en deux volets : la mise en scène de stratégies d'évitement procédant des *mulieres religiosae* aspirant à la perfection spirituelle, mais aussi une mise à l'écart de tiers.

Il s'agit d'un isolement involontaire qui ne relève pas de la volonté des aspirantes à la sainteté mais de l'initiative de deux types d'acteurs. Dieu, en effet, intervient dans l'économie des relations sociales de leurs élues d'après les hagiographes, tout comme bien sûr des membres de leur entourage terrestre. Bien qu'isolant les *mulieres religiosae* pour des raisons différentes au premier abord, c'est dans les deux cas leur élection divine qui engendre une rupture sociale. Celle-ci se combine à une désocialisation progressive et en grande partie volontaire des *mulieres religiosae*, qui s'arc-boutant sur des principes religieux élitistes, sont en décalage complet avec leur entourage immédiat.

Il s'agira donc, au delà des traditions hagiographiques, de cerner la mise en œuvre des pratiques d'isolement de chacun : des *mulieres religiosae* en tant que membre d'une élite spirituelle, des groupes sociaux qui n'y adhèrent justement pas, et ainsi de mettre au jour l'isolement social des femmes pieuses dans les Pays-Bas méridionaux du XIII^e siècle.

Commençons par le cliché hagiographique de l'élue de Dieu prise dans un amour divin exclusif, pour ensuite nous intéresser à la complexité des relations sociales terrestres vécues par les *mulieres religiosae*.

Chapitre I^{er} - De l'élection divine à l'exclusion sociale

Avant même de songer à s'isoler du siècle, les saints et les saintes sont traditionnellement prédestinés dès leur enfance à une vie spirituelle extraordinaire. La sainteté féminine du XIII^e siècle accentue encore ce trait en figurant la sainte en

épouse du Christ, unie à lui par un lien mystique. Cet appel du Seigneur la voue généralement à un isolement absolu sur le plan affectif et également sur le plan social.

I- « Ne suis-je pas meilleur que dix fils ? »

Dieu attend de son élue l'exclusivité de tout son être. S'il daigne exprimer aux *mulieres religiosae* son amour, c'est pour mieux en souligner les conséquences sociales dans le siècle.

Ainsi, lorsque Lutgarde pleure le décès de son ami Jean de Liroux, Dieu l'interrompt en ces termes : « Pourquoi pleures-tu, ne suis-je pas meilleur que dix fils ? » lui rappelant ainsi qu'il est supérieur en tout et par conséquent que lui seul mérite d'être aimé (VLA II, 8)¹⁵². Cette reprise des mots d'Elcana à sa femme Anna qui pleure sur sa stérilité (I Samuel I, 8, 8) introduit un parallèle entre la stérilité de cette dernière et la vanité des affections terrestres pour une femme comme Lutgarde. Cette intervention divine en confirme une autre qui avait scellé le destin mystique de Lutgarde. En effet, alors que cette dernière était sur le point de succomber aux charmes d'un amour humain, Dieu lui apparut sous sa forme humaine et lui dit : « Ne cherche plus les caresses de cet amour absurde ». Lui montrant ses plaies, il ajoute : « Voici à jamais ce que tu dois aimer et pourquoi tu dois l'aimer »¹⁵³.

L'exclusivité amoureuse qu'exige Dieu de la sainte femme reprend une tradition hagiographique très ancienne : déjà, les récits sur les saintes martyres insistaient tout particulièrement sur ce point. Lutgarde est d'ailleurs comparée plusieurs fois à sainte Agnès : une femme lui prédit qu'elle est une nouvelle Agnès¹⁵⁴. Thomas de Cantimpré lui fait également reprendre les paroles qu'auraient prononcées sainte Agnès : « Éloigne-toi de moi, aliment de mort, nourriture de péché, parce que je suis retenue par un autre amour » (VLA I, 3). Comme elle, c'est une vierge martyre qui refusa toutes relations sociales, notamment le mariage. Si aucun

¹⁵² « *in ipso luctu ei Dominus per haec verba resonat: Cur flets Lutgardis? Et quamobrem affligitur cor tuum? Numquid non melior sum tibi, quam decem filii?* » VLA II, 8.

¹⁵³ « *Blanditias inepti maoris ulterius non recuirs: hic jugiter contemplare quid diligas, et cur diligas* » VLA I, 2.

¹⁵⁴ « *Tu, inquit, ut video, bona Agnes et vere Agnes altera eris* » ; voir également VLA I, 21.

miracle ne vient rappeler, comme à Lutgarde, la jalousie divine et le don total de leur être au Seigneur, c'est que les *mulieres religiosae* semblent bien avoir assimilé que c'est la clé de leur progression spirituelle. Béatrice de Nazareth, par exemple, appliquant, sans le connaître, le précepte de Mathieu « Si quelqu'un aime son père ou sa mère plus que Moi, il ne mérite pas », n'avait pas d'affection pour ses parents (VB 18).

Dans la mise en œuvre du traditionnel cliché de la vierge sainte, l'hagiographie des Pays-Bas méridionaux du XIII^e siècle propose une mise en scène originale en insistant sur la dimension corporelle de cette exclusivité, donnant lieu à des gestes singuliers qui isolent les *mulieres religiosae* de leur entourage.

En effet, elles expérimentent dans leur corps des phénomènes paramystiques spectaculaires qui les séparent nettement du reste du monde, en leur faisant justement perdre tout contact avec leur environnement.

Leur corps n'occupe plus de façon naturelle l'espace, comme en témoignent les lévitations de Christine l'Admirable (VCM 15), tout comme il ne participe plus normalement au temps. Certaines connaissent des ravissements léthargiques qui durent plusieurs heures, notamment après la consommation de l'eucharistie comme Béatrice de Nazareth (VB 207).

Globalement, leur corps réagit de manière étrange : Béatrice de Nazareth perd le contrôle de ses capacités sensorielles (VB 77 ; 203), des flammes sortent de la bouche de Lutgarde (VLA II, 18). De plus, différentes parties de leur corps produisent des fluides dans des quantités extraordinaires : c'est tantôt de l'huile (VCM 19, VLA I, 16), tantôt du lait (VCM 9), ou encore du sang (VLA II, 21 et 23)¹⁵⁵.

Enfin, leur corps se perd en gesticulations et postures improbables. Christine l'Admirable réalise des contorsions invraisemblables (VCM 16 et 37), tandis que d'autres effectuent des danses jubilatoires comme Lutgarde (VLA I, 16) et Béatrice de Nazareth (VB 74). C'est aussi le cas d'une femme pieuse anonyme (VMO-S XVI) et d'Arnulf, le convers de Villers (VA II, 7), ce qui suggère que ces sortes de transes

¹⁵⁵ Sur la place du corps dans la spiritualité, Jean-Pierre ALBERT, « Incarnations, désincarnations ce que les religions disent et font du corps », *Corps*, n° 1, 2006/1, p. 31-38 ; et sur la question du sang en particulier dans la définition de la sainteté féminine catholique, voir du même auteur *Le sang et le Ciel: Les saintes mystiques dans le monde chrétien*, Paris, Aubier, 1997.

dansees ne sont ni une spécificité féminine, ni une particularité des individus tenus pour saint. Les dévots moins célèbres tendent apparemment vers les mêmes pratiques religieuses.

Tout l'objet de la narration de Philippe de Clairvaux, dans la *Vita Elizabeth sanctimonialis in Erkenrode*, est justement la description de ce corps actif et acteur. Il y décrit par le menu les différentes postures adoptées miraculeusement par Élisabeth de Spalbeek au cours des Heures canoniales pour manifester son amour parfait de Jésus. Certaines d'entre elles paraissant franchement irréalisables. Par exemple à sexte, elle sortait rapidement de son lit, puis elle mettait un pied sur l'autre, mettait ses bras en croix, les yeux ouverts et restait ainsi un moment. Dans la même disposition, sans aide de ses mains et sans tomber, mais en basculant son corps en arrière, elle se couchait sur le sol (VEE 10).

Certains phénomènes paramystiques isolent encore davantage les saintes *mulieres religiosae* dans la mesure où ils détournent des moyens habituels d'expression des émotions, tels que le rire, les larmes, les cris. D'après les hagiographes, les *mulieres religiosae* comme les saints hommes contemporains utilisent ces moyens de communication de façon si peu conventionnelle que cela suscite l'interrogation de leurs proches.

Les hagiographes sont eux-mêmes assez confus à ce sujet, il n'est pas toujours clair si ces actes sont spontanés ou non. Si certains d'entre eux sont clairement décrits comme miraculeux, d'autres semblent volontaires, notamment certains pleurs et cris de douleur, semblables à ceux d'une parturiente inscrits dans une logique pénitentielle¹⁵⁶. Notons que la comparaison à la femme en couche apparaît régulièrement pour décrire le type de cris proférés et que cette métaphore est utilisée par les rédacteurs des *Vitae* tant pour les femmes que pour les hommes [VIH XXXII (93)]. Jacques de Vitry associe certains cris au désir quand il décrit les vociférations de Marie d'Oignies (VMO II, 10), Thomas de Cantimpré qualifie les cris d'une sainte femme de « cris de douceur » (VMO-S XVI).

Les *mulieres religiosae* ont la faculté miraculeuse d'exprimer intensément leurs émotions spirituelles grâce à leur corps. Jacques de Vitry consacre d'ailleurs

¹⁵⁶ VCM 11 ; 24-25 ; 29 ; 35-36 ; 37 ; 54 ; VIH XXIII (71) ; XXXII(93) ; VMO II, 3 ; II, 4 ; II, 10 ; VMO-S XVI ; VJC I, 18 ; II, 43 ; BU II, 33, 4.

tout un chapitre de la *Vita Mariae Oigniacensis* au don des larmes de Marie d'Oignies (VMO I, 5), grâce qu'elle partage avec Ide de Nivelles (VIN 1-2), Béatrice de Nazareth (VB 77-79) et Aleydis de Schaerbeek (VAS I, 5). Elles font également l'expérience de rires de jubilation comme Marie d'Oignies (VMO I, 6), Béatrice de Nazareth (VB 57 et 144) et le convers de Villers, Arnulf (VA II, 7) ; mais aussi des chants angéliques qui sont interprétés systématiquement comme des signes divins.

Leur union au divin et leurs grâces intérieures formulées au travers de leur corps placent donc nettement les *mulieres religiosae* aux marges de la société terrestre. L'historiographie considère ces bizarreries comme spécifiquement féminines, cependant, le fait que le convers Arnulf partage avec les *mulieres religiosae* certains phénomènes paramystiques conduit à nuancer ce propos. À l'évidence, il ne s'agit pas d'une expression genrée de la spiritualité. S'il y a une rupture elle se fonde sur le statut des dévots : leur position de subalterne au sein de la société chrétienne et notamment des communautés religieuses semble être une clé de lecture plus pertinente.

Différents travaux tendent à considérer ces phénomènes comme une mise en scène réfléchie de leur propre corps par les *mulieres religiosae*¹⁵⁷. Il s'agirait pratiquement de performance théâtrale dans la mesure où ils sont expérimentés le plus souvent en public, devant témoins¹⁵⁸. Ce seraient alors des performances sacrées permettant d'exprimer sciemment leur spiritualité. Mais le flou des *Vitae* ne permet pas d'affirmer qu'il y ait eu un public et une mise en scène volontaire.

II- « On ne peut lutter contre la poussée de l'Esprit »

Cette mise à l'écart liée à l'élection divine des *mulieres religiosae* engendre une exclusion sociale. En effet, tous les faits et gestes des *mulieres religiosae* perçus

¹⁵⁷ Mary Suydam note « In this sense Low Countries women's identity as « holy » was produced through repeated performances rather than being expressed by performances ». Mary A. SUYDAM, « Visionaries in the Public Eye: Beguine Literature as Performance », dans Ellen E. KITTELL et Mary A. SUYDAM (éd.), *The Texture of Society: medieval women in the Southern Low Countries*, New York, Palgrave Macmillan, 2004, p. 131-152.

¹⁵⁸ Joanna E. ZIEGLER, « On the artistic nature of Elisabeth of Spalbeek's Ecstasy: the Southern Low Countries do matter », dans Ellen E. KITTELL et Mary A. SUYDAM (éd.), *The texture of society: medieval women in the southern low countries*, New York, Palgrave Macmillan, 2004, p. 181-202.

par leur entourage sont analysés et jugés, en particulier leurs gestes hors norme¹⁵⁹.

Certains individus, y compris des religieux, semblent ne pas comprendre ces gestes singuliers et incontrôlables. Le cas le plus manifeste est celui du don des larmes de Marie d'Oignies. Jacques de Vitry rapporte qu'un jour peu avant le Vendredi saint, elle pleurait abondamment quand un des prêtres de l'église lui demanda de prier en silence et de contenir ses larmes. Mais Marie savait qu'elle n'en avait pas le pouvoir et se retira dans un lieu écarté et demanda à Dieu de montrer à ce prêtre qu'on ne pouvait contenir l'assaut des larmes quand on est marqué par le souffle de l'esprit. Le jour même, alors qu'il célébrait la messe, le prêtre en question reçut le don des larmes et tenta vainement de contenir ses pleurs. Longtemps après la messe, Marie lui rapporta en détail ce qui s'était passé comment si elle avait été présente et souligna que maintenant il avait appris par l'expérience qu'« on ne pouvait lutter contre la poussée de l'Esprit » (*VMO* I, 5)¹⁶⁰.

Même chez les ecclésiastiques habitués des groupes de *mulieres religiosae*, l'incompréhension est manifeste et Marie d'Oignies passe alors pour folle. Un jour, rapporte Thomas de Cantimpré, la « servante du Christ » voulut se rendre à un certain oratoire où elle aimait prier, qui se trouvait sur l'autre rive de la Sambre. Elle s'approcha de la rive pour traverser la rivière. Un certain homme la vit et constata qu'il n'y avait ni pont, ni bateau. Il allait conclure qu'elle était folle quand en un instant Marie d'Oignies fut transportée sur l'autre rive et continua sa marche. Thomas lui-même écrit avoir été surpris d'entendre qu'une femme pouvait traverser à pied sec de l'eau (*VMO-S* XIX).

Certains phénomènes paramystiques sont regardés avec d'autant plus de suspicion qu'ils manifestent une volonté de fuir le genre humain. Thomas de Cantimpré explique ainsi que les personnes religieuses de Saint-Trond craignaient que certains gestes de Christine ne soient considérés comme d'origine démoniaque « surtout, parce que Christine, fuyant la compagnie des humains, montait dans des

¹⁵⁹ Sur le rôle de la gestuelle du corps, voir. Jean-Claude SCHMITT, *La Raison des gestes dans l'Occident médiéval*, Paris, Gallimard, 1990.

¹⁶⁰ Sur l'usage et le sens des larmes au Moyen Âge, consulter Piroška NAGY, *Le don des larmes au Moyen Âge. Un instrument en quête d'institution (V^e-XIII^e siècle)*, Paris, Albin Michel, 2000.

lieux élevés comme un oiseau, ou s'attardait dans l'eau comme un poisson » (VCM 20). Ne pas participer à la communauté selon les codes sociaux établis suscite l'inquiétude autour de soi.

1) *Gesticulations et ivresse mystique*

Le caractère incontrôlable des gestes réalisés par les *mulieres religiosae* semble être au cœur des interrogations de leurs contemporains. En effet, ils les opposent aux gestes codifiés par l'Église et réalisés volontairement et de fait ils considèrent ceux qui n'entrent pas dans ce cadre comme particulièrement suspects. Dans les premiers temps du christianisme, les activités du corps étaient regardées avec méfiance, notamment la danse. Mais certaines activités corporelles pouvaient être, néanmoins, considérées comme appropriées, c'est le cas des gestes du prêtre pendant la liturgie. D'autres gestes peuvent révéler l'expression de l'âme mais doivent être contrôlées, tout comme doit l'être l'âme, selon saint Ambroise. Au XII^e siècle, ce principe se maintient et se trouve confirmé par les instructions de prières et les manuels pour novices. Une distinction est établie entre des gestes appropriés - *inclinatio*, *genuflectio*, *prostatio* sont recommandées - et d'autres non appropriés, comme les gesticulations.

Dans les *Vies* des béguines, les gestes conventionnels jouent un rôle mineur dans leur langage corporel, contrairement à ceux considérés comme anormaux, comme le veut la tradition hagiographique insistant volontiers sur les situations extraordinaires. Et pour cause : ce sont des gestes qui, d'une part, expriment une fracture avec le reste de la société et qui, d'autre part, sont produits hors de toute volonté humaine, faisant passer son auteur pour fou. L'origine même de ces gestes est source de questionnement : s'ils ne procèdent pas de la volonté délibérée de la *mulier religiosa*, qui en est l'instigateur, Dieu ou le diable ?

Quelques hagiographes se contentent de souligner que ces gesticulations corporelles ne sont pas indécentes : Philippe de Clairvaux le met en exergue chez Élisabeth et Jacques de Vitry fait la même remarque au sujet de Marie d'Oignies. Mais la plupart des rédacteurs des *Vitae* vont plus loin, ils puisent largement dans le vocabulaire de l'enivrement mystique filant volontiers la métaphore de l'ivresse de

l'écu à la vigne du Seigneur ou à son cellier, image empruntée au *Cantique des Cantiques*, qui a l'avantage de justifier le comportement anormal de la *mulier religiosa* par la volonté divine¹⁶¹. Gossuin de Bossut l'utilise également pour traiter de certaines expériences mystiques d'Arnulf (VA II, 7), ce qui confirme l'absence de clivage par le genre dans la mystique du milieu béguino-cistercien.

Certains ecclésiastiques poussent le raisonnement encore plus loin, en expliquant que les gestes des *mulieres religiosae* sont compris comme des signes extérieurs d'élection divine, comme le fait Philippe de Clairvaux au sujet des stigmates d'Élisabeth de Spalbeek (VEE 16). Ce sont également les signes d'une grâce intérieure chez Marie d'Oignies, chez Lutgarde d'Aywières et dans la *Vita Juliane de Corelion*.

Globalement, dans les *Vitae*, les gestes du corps, c'est-à-dire l'extérieur (*foris*) sont compris comme étant en correspondance avec les expériences mystiques intérieures (*intus*) ; il y a une adéquation entre l'homme intérieur et l'homme extérieur, dans un style très paulinien (Rm 7, 22) particulièrement présent dans la *Vita Juliane de Corelion*, pour décrire tantôt le cas de Julienne de Montcornillon (VJC I, 2 ; I, 16 ; I, 22) mais aussi celui de Ève de Saint-Martin partagée entre ses Ève intérieure et extérieure (VJC I, 26 ; I, 29 ; II, 25 ; II, 31)¹⁶². Cette complémentarité est particulièrement mise à l'honneur dans la *Vita Aleydis Scarembecanae*, notamment à travers une description de sa vie religieuse (VAS I, 5)¹⁶³.

Dans la mesure où ces gestes témoignent d'une élection divine, certains dévots en viennent à rechercher la capacité à produire à leur tour de tels gestes. Des visiteurs de Béatrice, par exemple, se plaignent auprès d'elle de ne pas avoir le don des larmes (VB 265). Walter d'Utrecht, fraîchement entré dans l'ordre cistercien, rend visite aux béguines de Brabant pour leur demander de lui offrir le don des

¹⁶¹ VCM 35-36 ; VMO I, 6 ; II, 8 ; VLA I, 16 ; VJC I, 17 ; II, 54 ; VB 59 ; 163 ; 194 ; 196 et 200.

¹⁶² Sur les théories des hommes intérieur et extérieur, voir Christiane KLAPISCH-ZUBER, article « Masculin/féminin », dans Jacques LE GOFF et Jean-Claude SCHMITT (dir.), *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*, Paris, Fayard, 1999, p. 655-668. Elle s'attarde notamment sur saint Augustin et saint Thomas d'Aquin ; sur Paul et la hiérarchie masculin/féminin, lire Rosine LAMBIN, « Paul et le voile des femmes », *CLIO, Histoire, Femmes et Sociétés*, n° 2, 1995.

¹⁶³ Chrysogonus WADDELL, « Alice de la Cambre. Regards sur sa vie », *Collectanea Cisterciensia*, n° 66, 2004, p. 83-96.

larmes (*DM* II, 20)

2) *Possession ou folie*

Quelques-uns doutent, néanmoins, de cette origine divine et interprètent ces gestes comme les signes, non pas d'une union au divin, mais bien plutôt d'une possession démoniaque ou, le cas échéant, d'une perte d'harmonie. Pour les biographes, il est souvent délicat de faire la distinction entre extase et possession démoniaque, car dans le christianisme, il n'y pas de code de lecture de gestes en dehors de ceux utilisés dans la liturgie et dans la prière. Ainsi, en 1374, le clergé se demande comment interpréter la danse d'un groupe de dansomanes qui parcourent les Pays-Bas, finalement considérée comme une marque de possession. Les femmes pieuses échappent d'autant moins à ces jugements de valeur, qu'elles ne peuvent que difficilement cacher ces gestes, n'étant jamais dans une totale intimité.

Le cas le plus singulier est sans aucun doute celui de Christine l'Admirable dont le comportement est jugé par les témoins comme totalement irrationnel. Son corps est véritablement aux limites de la monstruosité par sa résistance à la douleur : elle entre dans les fours, se jette dans les foyers de cheminée et dans des chaudrons d'huile bouillante (*VCM* 11), reste dans la Meuse en plein hiver (*VCM* 12) et enfin monte sur les roues de torture (*VCM* 13). Elle est également monstrueuse par sa capacité à produire du lait (*VCM* 9) ou de l'huile (*VCM* 19), à voler et à s'évader (*VCM* 5 ; 15-18 et 46) et enfin surtout à ressusciter (*VCM* 5 ; 52-53).

L'incapacité de la population à trouver une explication à ces agissements relègue Christine dans la sphère des possédés ; les habitants de Saint-Trond où elle vit la considèrent d'ailleurs comme « pleine de démons » (*VCM* 9) et pensent qu'elle est possédée (*VCM* 17-18), si bien qu'ils décident de l'enchaîner. Ses agissements, il est vrai, correspondent à un cas classique de possession démoniaque selon les critères du XIII^e siècle, époque où l'on confond volontiers possession et folie. Thomas de Cantimpré en témoigne dans le *Bonum Universale de Apibus*. Il rapporte l'histoire d'une certaine Marguerite, femme riche et honnête, possédée par le démon (*BU* II, 57, 67), à qui il rend visite avec le prêtre de la possédée. Tous deux

constatent alors que lorsque le démon la laisse en paix, elle parle de manière sensée, comme une personne en bonne santé¹⁶⁴. Cependant, dans le cas de Christine, Jacques de Vitry, ou un autre clerc proche des *mulieres religiosae*, après avoir fait sa connaissance, l'aurait peut-être persuadée que les souffrances qu'elle subissait étaient pour le bien des âmes du Purgatoire, auquel cas c'était une sainte et devait dès lors se comporter comme une *mulier sancta*.

La famille de Christine et ses amis participent eux aussi à sa persécution : par crainte du scandale, ils la couvrent de chaînes et l'enferment (VCM 9 ; 17-18). Selon Thomas de Cantimpré, son hagiographe, peu de personnes sont en mesure de comprendre Christine. Il remarque, en effet, que beaucoup de gens venaient la visiter pour voir en elle les merveilles de Dieu mais cette foule autour d'elle alarma les hommes et les femmes religieux de Saint-Trond qui pensèrent que ces merveilles exciteraient la raison humaine et que certains prendraient ces miracles pour des activités démoniaques. Aussi, ils prièrent Dieu de « modérer ses miracles dans Christine en accord avec la compréhension normale de l'esprit humain » et Dieu répondit à leurs prières (VCM 20).

Possession ou folie, le regard que l'entourage jette sur les phénomènes paramystiques vécus par les *mulieres religiosae* renforcent leur isolement.

En effet, leur proches, comme les sœurs de Christine l'Admirable (VCM 17-18), vit souvent très mal leur comportement anormal et quasiment monstrueux, car ils les placent dans une position délicate en attirant sur elles et leurs proches les sarcasmes de la société environnante.

Les *mulieres religiosae* et les saints contemporains sont eux aussi sensibles à ces critiques et se sentent parfois honteux de leurs agissements. Ainsi, Christine l'Admirable, à la fin de sa vie, après un ravissement, se leva, comme ivre, et cria « Amenez moi les moniales afin que nous prions Jésus pour sa grande libéralité dans ses miracles ». Peu après les nonnes arrivèrent et elle chanta le *Te Deum*. Quand elle eut fini, tout le couvent était rassemblé. Elle fut alors complètement remise de son ravissement et apprit des autres ce qu'elle avait fait et comment elle avait invité la

¹⁶⁴ Barbara NEWMAN, « Possessed by the Spirit... », p. 763-768 ; sur la place du corps dans la possession démoniaque au Moyen Âge, voir: Nancy CACIOLA, « Mystics, Demoniacs, and the Physiology of Spirit Possession in Medieval Europe », *Comparative Studies in Society and History*, vol. 42, n° 2, 2000, p. 268-306.

communauté à prier le Christ. Elle se sentit alors honteuse, se trouvant stupide et folle (VCM 35-36). De même, Ide craint les critiques des sœurs un jour où elle n'arrive pas à communier (VIN 21), tout comme Arnulf se trouve embarrassé par son propre rire de jubilation, surtout devant des séculiers, qui n'avaient pas idée de ce que son rire pouvait signifier (VA II, 7).

Mais plus que les élus eux-mêmes, ce sont bien les proches des *mulieres religiosae* qui vivent le plus douloureusement la honte que provoquent leurs bizarreries. Gilles, le prieur d'Oignies, par exemple, en vient à se réjouir que Marie d'Oignies n'ait plus qu'un filet de voix après avoir chanté à pleins poumons pendant trois jours et trois nuits, car le lendemain des séculiers venaient au prieuré et il craignait qu'en l'entendant, ils ne la prennent pour une folle (VMO II, 11). Les sœurs de la léproserie de Montcornillon sont elles aussi embarrassées des réponses que Julienne fait à des personnes de qualité : en effet, elle avait une telle contrition pour les péchés de l'humanité, que si une personne de haut rang venait à elle, elle se disait coupable de tous les péchés, ce qui n'était pas compris par le visiteur qui repartait, indigné (VJC I, 9).

L'entourage des *mulieres religiosae* semble véritablement vivre dans la crainte du regard que l'opinion publique pourrait jeter sur leur comportement inhabituel. La peur du qu'en dira-t-on conduit souvent les proches des femmes dévotes à les cacher et à les exclure¹⁶⁵. C'est le cas notamment pour Christine l'Admirable, mais aussi pour toutes les personnes taxées de folie ou de possession. Inaptes à la vie en société, elles sont attachées, comme Christine plusieurs fois enchaînée (VCM 9 ; 17-18), comme une jeune fille tenue ligotée par sa propre famille (BU II, 36, 4). Au XIII^e siècle les cas de possession concerneraient majoritairement des femmes. En effet, cibles privilégiées de la pastorale, les femmes, devaient supporter davantage de pression sociale et cherchaient inconsciemment des béquilles mentales pour y faire face. Les possédées sont d'ailleurs sous le contrôle de démons mâles qui agressent leur corps et les violent régulièrement¹⁶⁶.

Leur proche entourage, famille et amis, préfère finalement s'aligner sur les

¹⁶⁵ Plusieurs travaux ont, en effet, montré que dans la culture des Pays-Bas méridionaux du XIII^e siècle, une grande importance est accordée à l'oralité et à la publicité des actes, ce qui expliquerait cette peur du scandale. Sur cette dimension culturelle voir Ellen E. KITTELL et Mary A. SUYDAM, « Introduction ».

¹⁶⁶ C'est la thèse de Barbara NEWMAN, « Possessed by the Spirit... », p. 737.

attentes de l'ensemble du corps social plutôt que de respecter l'individualité de leur proche, pour ne pas risquer d'être exclus à leur tour. Plus rarement, d'autres vont jouer sur cette visibilité de la *mulier religiosa* en lui donnant les moyens d'être vue par un public, comme le suggère la mise en scène théâtrale de la Passion réalisée par Elisabeth de Spalbeek¹⁶⁷.

Chapitre II- L'élitisme spirituel comme frontière sociale

Les *mulieres religiosae*, en tant que mystiques inspirées, font donc les frais d'une mise à l'écart, qui s'avère d'autant plus forte que leur élitisme spirituel provoque souvent des tensions.

Dès leur enfance, les *mulieres religiosae* entrent dans une démarche de désocialisation volontaire en se déployant un sévère rigorisme spirituel auquel leur entourage n'adhère pas. La question de l'isolement des *mulieres religiosae* ne doit pas être réduite à une recherche volontaire de la solitude de ces saintes femmes, mais également comme le résultat d'une exclusion sociale sur laquelle il conviendra de s'interroger, tout en essayant d'en cerner les limites puisque les *mulieres religiosae* sont également investies dans le siècle.

I- Rompre avec le siècle

Les *mulieres religiosae* constituent véritablement le pendant féminin des Pères du désert par leur quête frénétique de la solitude¹⁶⁸. Elle repose à la fois sur une

¹⁶⁷ Joanna E. ZIEGLER, « On the artistic nature of Elisabeth of Spalbeek's Ecstasy: the southern low countries do matter », p. 181-184.

¹⁶⁸ Margot H. King a d'ailleurs surnommé les *mulieres religiosae* du diocèse de Liège « Mères du Désert » dans un des ces articles, après avoir relevé deux caractéristiques que ces dernières partagent avec les adeptes masculins de l'expérience du désert la séparation absolue du monde et la pauvreté la plus totale. Margot H. KING, « The Desert Mothers Revisited: the Mothers of the Diocese of Liège », disponible sur http://www.peregrina.com/matrologia_latina/DesertMothers2.html Brenda Bolton propose le même parallèle. Brenda M. BOLTON, « Vitae Matrum: A Further Aspect of the Frauenfrage », dans Derek BAKER (éd.), *Medieval Women, Dedicated and presented to Professor*

mise à l'écart physique, marquée par le souci d'éviter les contacts corporels impurs, mais aussi sur un retrait des valeurs du monde séculier dans une logique pénitentielle¹⁶⁹.

1) *Quête de solitude et peur de la foule*

Comme chez leurs prédécesseurs, la solitude est ardemment recherchée dans la mesure où elle est susceptible d'accroître l'intimité avec le divin : être libérée de la présence humaine, quelle qu'elle soit, permet à la solitaire d'être plus proche de Dieu, de rendre plus intense sa relation mystique avec lui. Ainsi, Yvette de Huy aurait commencé à vouloir rester dans un lieu solitaire « pour servir Dieu » [VIH IX (32)], explique Hugues de Floreffe, et, peu après, elle entre effectivement dans la maison des lépreux de Huy [VIH X (33)]. Marie d'Oignies part pour Oignies pour les mêmes raisons : elle souhaite trouver un lieu plus adapté pour se consacrer à Dieu (VMO II, 9). Lutgarde d'Aywières abandonne ses dons thaumaturgiques qui attire les foules pour ne pas être écartée de Dieu (VLA I, 12) et quitte le monastère de Sainte-Catherine de Saint-Trond où elle a été élue prieure pour se rendre dans un monastère où elle serait anonyme (VLA II, 1).

Il s'agit surtout d'être seule avec le Seigneur pour apprécier pleinement des grâces divines qu'il distribue, tout comme Béatrice de Nazareth qui s'isole « pour profiter de cette infusion divine de la grâce plus librement » (VB 201) ; ou bien pour prier Dieu plus sereinement, comme Christine l'Admirable qui se tient loin des hommes pour avoir l'esprit en repos afin de prier (VCM 16).

Rosalind M.T Hill *on the Occasion of her seventieth birthday*, Oxford, Blackwell, 1978, p. 253-273.

¹⁶⁹ Le modèle féminin qui est proposé en filigrane aux femmes dévotes est celui de Marie Madeleine, figure par excellence de la pénitente dont la honte et le repentir sont les sources mêmes de son salut. Michel LAUWERS, « *Noli me tangere*, Marie Madeleine, Marie d'Oignies et les pénitentes du XIII^e siècle », *Extraits des Mélanges de l'école française de Rome*, n° 104-1, 1992, p. 209-268. Chez Yvette de Huy, après le Christ et la Vierge, Marie Madeleine est une des figures sacrées qui a le plus d'importance. Georges DUBY, « Juette », *Dames du XII^e siècle, t. I Héloïse, Aliénor, Iseut et quelques autres*, Paris, Gallimard, 1995, p. 133-149 et Anneke MULDER-BAKKER, « Ivetta of Huy: *Mater et Magistra* », dans Anneke B. MULDER-BAKKER (éd.), *Sanctity and Motherhood: Essays on Holy Mothers in the Middle Ages*, New York, Garland Publishing, 1995, p. 224-258. Sur le modèle assumé de la Madeleine dans le discours ecclésiastique, consulter: Nicole BÉRIOU, « La Madeleine dans les sermons parisiens du XIII^e siècle », *Mélanges de l'École française de Rome*, n° 104-1, 1992, p. 269-304.

Les *mulieres religiosae* cherchent donc à fuir les foules. Marie d'Oignies, alors qu'elle est à Willambroux, se retire pour garder un silence absolu (*VMO* I, 12), tandis que Julienne, vivant encore à Montcornillon, supporte difficilement la trop grande masse de visiteurs (*VJC* II, 25).

Elles fuient également devant les esprits impurs, ou du moins évitent leur contact. Ide de Nivelles, juste avant de trépasser, demande à son abbesse d'éloigner les visiteurs dont elle ne supporte pas l'impureté spirituelle, y compris ses propres sœurs pourtant converties (*VIN* 33), tandis que Béatrice de Nazareth ne veut plus entendre parler les personnes avec qui elle converse habituellement du fait de leur impureté de discours ou de manières (*VB* 220). La présence de pécheurs leur est donc tout à fait insupportable. Julienne de Montcornillon ne peut tolérer leur compagnie (*VJC* I, 24), alors qu'Élisabeth de Spalbeek chasse littéralement un noble excommunié venu la visiter (*VEE* 25).

Le cas le plus extrême est encore celui de Christine l'Admirable, fuyant délibérément le monde de vivants. Elle monte sur les gibets pour s'accrocher au milieu des voleurs pendant un ou deux jours, elle pénètre dans les tombes (*VCM* 13). Elle se rend régulièrement dans des espaces inaccessibles au commun des mortels : elle monte dans des lieux élevés comme un oiseau ou s'attarde dans l'eau comme un poisson (*VCM* 20). La dernière année de sa vie, elle reste très souvent seule et se rend fréquemment au désert. Une fois, revenant de vêpres, elle passa sur le sol en plein milieu d'une maison, comme un esprit, touchant à peine le sol. (*VCM* 46). L'élitisme spirituel de Christine passe par un dégoût marqué pour le genre humain. Ce n'est qu'après une sorte de baptême volontaire qu'elle peut mener une vie sociale normale : en effet, après ce rituel, elle se comporte plus calmement et supporte plus facilement l'odeur des hommes (*VCM* 21). En réalité, sa quête de solitude et son inadéquation au monde s'étend aux animaux. Ainsi, Christine l'Admirable est poursuivie par une meute de chiens de Saint-Trond (*VCM* 14).

2) *Public restreint et visiteurs choisis*

Le puritanisme exacerbé des *mulieres religiosae* les isole nettement des

impurs, bien plus finalement que la clôture monastique ou la réclusion. Ce discours des hagiographes semble aller dans le sens d'une promotion non pas d'une clôture de type monastique comme on pourrait être tenté de le penser, mais plutôt comme un argument en faveur d'une restriction du public au contact des *mulieres religiosae*. Les déplacements des femmes dévotes et les visites de quémandeurs ne sont pas critiqués dans les *Vitae*. Ce qui gêne davantage, c'est le nombre de visiteurs et leurs vertus personnelles. Les *mulieres religiosae* ne peuvent fréquenter qu'un public choisi et fatalement restreint. Les hagiographes suggèrent que ces dernières accueillent les visiteurs dans des lieux retirés dont la taille ne permet de recevoir qu'un nombre réduit de visiteurs. Au Moyen Âge, les femmes en général et les femmes dévotes et saintes en particulier ne doivent pas agir en public, c'est-à-dire dans un espace ouvert aux yeux du plus grand nombre, mais bien plutôt dans le cadre privé et domestique¹⁷⁰. Il est symptomatique, par exemple, que Lutgarde, après son rejet de ses pouvoirs thaumaturgiques qui attirent les foules (VLA I, 12), ne soit plus consultée que par des personnes seules ou éventuellement en couple (une mère et son fils épileptique VLA II, 28).

Au contraire, la compagnie des personnes partageant les mêmes exigences spirituelles est souvent recherchée. Ainsi, Aleydis de Schaerbeek, une fois nonne et lépreuse, elle vit douloureusement sa séparation d'avec le reste de la communauté, qui elle aussi est attristée d'être privée de son extraordinaire (VAS II, 9). Comme elle ne peut participer totalement aux activités liturgiques de la communauté (VAS II, 16), elle trouve refuge dans le Seigneur, qui l'accueille et vit en quelque sorte avec elle dans sa maison privée (VAS II, 12). La *Vita* illustre à merveille l'idéal cénobitique dans sa conception occidentale : si l'individu saint rejette la société corrompue ce n'est pas pour autant un être asocial. Force est de constater que cette quête de la solitude ne se trouve pas dans les *Vitae* de saints contemporains. Même quand Jean de Cantimpré résigne sa charge abbatiale (VIC II, 24), Thomas de Cantimpré ne le décrit pas comme un ermite isolé, pas même comme cherchant à s'isoler. Les saints contemporains, bien que mystiques eux-mêmes, ne semblent pas prisonnier d'une

¹⁷⁰ Alastair MINNIS, « Religious roles: public and private », dans Alastair MINNIS et Rosalynn VOADEN (éd.), *Medieval Holy Women in the Christian tradition c.1100-c.1500*, Turnhout, Brepols, 2010, p. 47-81.

relation exclusive avec la Vierge Marie dont ils ont de nombreuses visions, ils envisagent plutôt leur piété sur un mode communautaire.

II- Un comportement asocial

Cette rupture d'avec le siècle se construit autour de thèmes religieux révélateurs de l'ambiance dans laquelle vivaient les femmes dévotes des Pays-Bas méridionaux du XIII^e siècle. En examinant attentivement les questions qui engendrent des tensions, on peut dépasser la tradition hagiographique et observer plus précisément ce qui pouvait provoquer l'exclusion sociale de femmes dévotes imbues de rigueur spirituelle.

Les *mulieres religiosae* ont, en effet, une conscience aiguë de l'importance des pratiques religieuses, qu'elles s'épuisent à respecter scrupuleusement, zèle qui est loin d'être partagé par leur entourage, y compris des ecclésiastiques et des religieuses.

Le sujet de discorde est bien souvent leur ardeur religieuse. Lutgarde d'Aywières, par exemple, est critiquée pour sa ferveur par les vieilles nonnes de Sainte-Catherine de Saint-Trond (VLA I, 8), alors que les sœurs de Marguerite d'Ypres lui reprochent de ne pas avoir dormi pour prier toute la nuit (VMY 18). Elles la critiquent encore quand elles la voient s'arrêter à la première marche de l'escalier qui la mène à sa salle de prière. Marguerite doit se justifier en expliquant à frère Siger qu'elle ressent une telle joie à monter s'unir à Dieu qu'elle ne tient plus sur ses pieds (VMY 19).

Leurs pratiques pénitentielles excessives sont encore moins comprises par leurs proches. C'est aussi le cas pour le convers Arnulf, dont les mortifications sont regardées avec inquiétude par certains membres de la communauté de Villers Le maître de grange Siger cache à Arnulf ses vêtements de crin et de fil de métal (VA I, 5) pour qu'il ne puisse plus se mortifier. Mais les abbés de Villers interviennent : ils le laissent continuer à condition qu'ils abandonnent certaines pratiques (VA I, 6). Ces pratiques, travaillant à une destruction programmée du corps,

semblent être un moyen pour les illettrés, exclus des rituels religieux des doctes ecclésiastiques, d'affirmer leur propre spiritualité. Dépassant la division des sexes, cette démarche singulière souligne la fracture profonde que constitue l'accès au savoir sacré¹⁷¹.

La communion et surtout sa fréquence sont sources de débat. Ainsi, Lutgarde ne parvient pas à s'entendre avec l'abbesse Agnès d'Aywières à ce sujet (*VLA* I, 14).

À travers la communion, le respect des Heures canoniales et de la confession sont également débattus. Même les ecclésiastiques réformateurs sont perplexes devant les scrupules de leurs protégées. Ainsi, les confesseurs de Marie d'Oignies, dont Jacques de Vitry, trouvent qu'elle se confesse trop et se retiennent même de rire quand elle présente ses fautes qui ne sont que des peccadilles (*VMO* I, 6). Marguerite d'Ypres, parce qu'elle a été ravie en extase, elle n'a pu, quant à elle, respecter correctement la récitation des Heures canoniales. Effondrée, elle part voir frère Siger, qui est parfaitement indigné par ses angoisses et son attitude (*VMY* 20).

Bref, leurs pratiques et surtout l'intensité de leur sentiment religieux, fondement de leur conversion, sont mal comprises par leur entourage, laïc comme ecclésiastique. Mais l'inverse est également vrai : en effet, ayant choisi pour elles-mêmes la voie de la perfection, les *mulieres religiosae* ne supportent pas la moindre faiblesse de la part de leur entourage. Lutgarde, par exemple, reproche aux nonnes de l'infirmerie d'Aywières de ne pas être attentives au respect des Heures et elle leur prédit un châtement divin (*VLA* III, 14). Julienne suscite le mécontentement d'une partie des sœurs de la léproserie en se montrant plus sévère sur le respect du règlement de la léproserie de Montcornillon (*VJC* I, 40), elle s'oppose même tout bonnement au nouveau prieur simoniaque de Montcornillon (*VJC* II, 21).

Cet élitisme spirituel est partagé par les saints hommes qui de fait sont confrontés aux mêmes difficultés : Abond provoque la colère de son père pour avoir poursuivi ses études alors que ce dernier avait prévu que son fils l'aide dans son

¹⁷¹ Sur les similarités de pratiques religieuses entre les nonnes et les convers cisterciens, voir Martha G. NEWMAN, « Crucified by the Virtues: Monks, Lay Brothers, and Women in thirteenth-century Cistercian Saints' Lives », dans Sharon FARMER et Carol Braun PASTERNAK (éd.), *Gender and Difference in the Middle Ages*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2003, p. 182-209.

entreprise commerciale (*VAb* 2), un des amis de Jacques de Vitry était mariée à une épouse acariâtre plongée dans le siècle qui ne comprenait pas sa ferveur spirituelle (*VMO* II, 7), Jean, l'époux de Marie d'Oignies, et Yvan de Soignes, son fils spirituels sont rejetés par leur famille et leurs amis après leur conversion (*VMO* I, 5 ; II, 3).

Il faut donc conclure que l'exclusion sociale dont sont victimes les *mulieres religiosae* ne procède pas de leur sexe, mais plutôt de leur rigorisme spirituel, véritable frontière dans la société des Pays-Bas méridionaux du XIII^e siècle. Les convertis à Dieu, quel que soit leur sexe et quel que soit leur statut, essuient les critiques des séculiers.

1) *La résistance au mariage et la soif de pureté sexuelle*

Ce zèle religieux s'accompagne d'un refus très net de participer aux pratiques sociales attendues de jeunes filles et de femmes, c'est-à-dire le mariage. Il s'agit là d'un véritable poncif de l'hagiographie féminine traditionnelle : la sainte refuse obstinément le mariage et surtout toute relation sexuelle afin de conserver sa virginité. La virginité aurait remplacé le martyre comme clé de l'hagiographie féminine, une première fois à la fin du IV^e siècle, puis de nouveau au XI^e siècle pour perdurer jusqu'au milieu du XV^e siècle. L'activité sexuelle est devenue au cours du Moyen Âge un élément essentiel de l'identité du chrétien en l'Occident et a engendré une hiérarchie sociale complexe entre les individus vierges, abstinents et mariés. Seul le contrôle de la sexualité rend le corps de la femme acceptable. Cette quête de la virginité, ordonnée par l'Église, a pu être largement intériorisée par les filles pieuses tout comme elle est devenue un moyen pour elles de se singulariser¹⁷². Des modèles de virginité sont d'ailleurs proposés aux femmes pieuses de l'époque, la vierge et

¹⁷² Sur cette question, voir entre autres: Thomas J. HEFFERNAN., *Sacred Biography: saints and their interpreters in the Middle Ages*, New York, Oxford University Press, 1988 ; Carla CASAGRANDE, « La femme gardée », dans G. DUBY et M. PERROT (éd.), *Histoire des femmes en Occident*, t. 2: *Le Moyen Âge*, Christiane KLAPISCH-ZUBER (dir.), Paris, Perrin, 1991, p. 99-142 ; Paulette L'HERMITE-LECLERCQ, « L'image des moniales dans les *exempla* », *La vie quotidienne des moines et chanoines réguliers au Moyen Âge et temps modernes*. Actes du 1^{er} colloque international de LARHCOR, Wrocław-Ksiqz, 30 novembre-4 décembre 1994, 1995, p. 477-498. Jean-Pierre Albert voit la tentative de viol comme un élément clé de ce type de martyre féminin « L'attentat à la pudeur ou la tentative de viol apparaissent donc, à l'inverse, comme les révélateurs d'un pouvoir attractif du corps féminin qui doit être vaincu par celle qui le possède. En ce sens, le martyre de la chasteté a des enjeux qui dépassent la morale. N'est-il pas le type même du martyre féminin? » (p. 106).

martyre sainte Agnès et les onze mille vierges.

Parallèlement le mariage n'est guère valorisé et pâtit d'une très mauvaise image dans les Pays-Bas méridionaux du XIII^e siècle¹⁷³. Aussi, l'idée du mariage finit par provoquer la terreur de certaines *mulieres religiosae*. Marguerite d'Ypres est fébrile et toute horrifiée quand on abordait le sujet du mariage en sa présence (VMY 5) et guérit miraculeusement, lorsque malade, on lui propose comme remède de trouver un époux (VMY 9). Mieux encore : dans sa jeunesse, Yvette de Huy apprend que le mariage est un joug lourd et légal et qu'elle doit trembler devant le poids de l'enfantement, les dangers de la naissance et l'éducation des enfants. Elle s'inquiète également des revers de fortune des hommes, de la charge du foyer et des servantes [VIH II (9)]. Pendant son mariage Yvette de Huy déteste ses obligations conjugales et tout coït avec son époux [VIH II (10)] si bien qu'elle finit par souhaiter la mort de ce dernier [VIH III (11)]. Une fois recluse, elle recommande aux jeunes filles de fuir tout mariage et en arrache quelques-unes à l'amour du monde [VIH LV (125)].

À y regarder de plus près, derrière le *topos* hagiographique semble se dessiner un enjeu crucial de la société des Pays-Bas méridionaux du XIII^e siècle. Rares sont les jeunes *mulieres religiosae* qui acceptent de se marier (VLA I, 1 ; VAb 12) selon les hagiographes.

Thomas de Cantimpré, par exemple, ne se prive pas de souligner les aspects les plus négatifs des épousailles. Alors qu'il critique les danses en général, il tolère celles effectuées pour les noces, car celles-ci constituent une consolation pour la « vie d'un mariage éprouvant », tandis que « le mari qui dans l'année ne s'est pas repenti du choix de son épouse mérite de porter une clochette suspendue à une chaîne d'or » citant un proverbe populaire en conclusion de son *exemplum* sur la question des danses (BU II, 49, 12). Les femmes, plus encore, peuvent regretter leur union matrimoniale. En effet, la violence conjugale est apparemment fréquente et les époux se montrent souvent abjects avec leur femme¹⁷⁴.

¹⁷³ Cette perception négative du mariage se maintient dans les milieux populaires aux XIV^e et XV^e siècles en Flandre et dans le Brabant. Myriam GREILSAMMER, *L'envers du tableau. Mariage et maternité en Flandre médiévale*, Paris, Armand Colin, 1990. On est très loin du mariage chrétien idéal que d'autres saintes auraient connues, telles Élisabeth de Thuringe.

¹⁷⁴ Sur les violences faites aux femmes VLA I, 6 ; BU II, 1, 6 ; le comportement odieux de leur époux :

En refusant le mariage, les *mulieres religiosas* cherchent à montrer leur opposition aux stratégies que déploient alors les notables pour assurer une descendance. Le père d'Yvette de Huy souhaite ainsi le remariage de sa fille pour « étendre sa postérité » [VIH VI (15)]. Les familles nobles sont elles aussi concernées. Ainsi, Élisabeth de Wans, elle-même mariée contre son gré, prédit au sujet d'une jeune fille noble, Élisabeth de Ascha, qu'elle mourrait vierge malgré les projets matrimoniaux de ses parents qui désiraient avoir une postérité grâce à elle (BU II, 50, 4-6). Le patriciat et le milieu marchand sont si sensibles à ces questions qu'ils redoutent les mésalliances et préfèrent envoyer leurs filles au couvent que d'avoir à y céder (VLA I, 1). Les prédicateurs contemporains, comme Jacques de Vitry (sermon XXVIII *Ad moniales*) et Gilles d'Orléans critiquent justement cette pratique qui devait être répandue, et pas uniquement aux Pays-Bas méridionaux¹⁷⁵.

La pression sociale semble plus forte dans les familles monoparentales où seule reste la mère (VMY 5- 6 ; VIN 1). La crainte du scandale en particulier pousse les parents et la jeune fille à entrer dans ce jeu des stratégies matrimoniales [VIH II (9) ; VAb 12]. Les fils de famille noble sont également pressés de se marier (BU II, 28, 11-12). L'éclosion de mariages chastes, comme celui de Marie d'Oignies et de son époux Jean, laissent supposer que même les jeunes hommes pieux étaient littéralement contraints à convoler. Avoir une épouse aussi dévote qu'eux était un moyen d'échapper finalement aux contraintes matrimoniales.

Il s'agit également de capter des fortunes considérables à travers les dots des épouses, ce qui explique que les modestes orphelines échappent aux propositions de mariage, comme Christine l'Admirable et Julienne de Montcornillon Hugues de Floreffe rapporte par exemple qu'Yvette de Huy, âgée de treize ans, attirait les prétendants pour sa beauté, son apparence virginale et sa dot [VIH I (8)], puis une fois veuve et âgée de dix-huit ans a de nouveau de nombreux prétendants en raison de sa modestie, sa beauté et sa large fortune [VIH V (14)]. Dans le même temps, les filles issues de familles très pieuses semblent également échapper au mariage,

BU II, 49, 5 et II, 49, 17.

¹⁷⁵ Tanya Stabler MILLER, « What's in a name? ... » ; le contenu du sermon de Gilles d'Orléans est présenté p. 70-71 ; Alexandra BARATT, « Undutiful Daughters and Metaphorical Mothers among the Beguines », dans Juliette DOR, Lesley JOHNSON et Jocelyn WOGAN-BROWNE (éd.), *New Trends in Feminine Spirituality. The Holy Women of Liège and their Impact*, Turnhout, Brepols, rééd. 2009, p. 81-104.

comme Béatrice de Nazareth, ainsi que tous ses frères et sœurs qui entrent en religion. Le phénomène est peut-être plus étendu que l'on pourrait le penser au premier abord. En effet, les *Vitae* mentionnent parfois les frères et sœurs, qui souvent sont convertis, entrés dans l'ordre cistercien, ou bien encore pour les filles sont recluses ou béguines. Il semblerait que le modèle des *Vitae* ait été progressivement assimilé par les familles, en particulier des milieux d'affaires, dans la mesure où l'Église, à travers ces textes, offrait une place intéressante aux filles et aux femmes issues de ce milieu, du moins à celles qui ne pouvaient - voulaient ? - pas être mariées correctement faute de dot. Pour André Vauchez, les *Vitae* du XIII^e siècle consacrées à des personnages récents « illustrent bien la volonté de reconquête par l'Église de certains milieux sociaux, comme la bourgeoisie urbaine ou les femmes qui tendaient à échapper à son influence. Mais il n'est pas certain qu'ils (les textes) aient eu une large diffusion et un impact réel sur les fidèles »¹⁷⁶.

Toutes cherchent donc à préserver leur pureté sexuelle, quel que soit leur statut, selon Jacques de Vitry. S'adressant à Foulque de Toulouse, il écrit :

« Tu as vu (et tu t'en es réjoui) dans les jardins de lis du Seigneur de nombreuses vierges regroupées en divers endroits qui, dédaignant pour le Christ les séductions charnelles tout comme elles méprisaient par amour du royaume céleste les richesses de ce monde, s'attachaient à leur Époux céleste dans la pauvreté et l'humilité (...). Tu as vu aussi (et tu t'en es réjoui) de saintes femmes dévouées à Dieu préserver la chasteté de ces jeunes filles, et elles s'efforçaient, par des conseils salutaires, de les affermir dans leur engagement religieux, dans le désir exclusif qu'elles vouaient à leur Époux céleste. Il y avait aussi des veuves qui, servant le Seigneur par les jeûnes et les prières, les veilles et le travail des mains, les larmes et les supplications, mettaient autant voire davantage d'ardeur, dans l'esprit, à plaire à leur Époux céleste, qu'elles n'en avaient mis, dans la chair à plaire à leurs maris. [...] Tu as vu également (et tu t'en es réjoui) de saintes femmes,

¹⁷⁶ André VAUCHEZ, « Saints admirables, saints imitables: les fonctions de l'hagiographie ont-elles changé aux derniers siècles du Moyen Âge ? », dans André VAUCHEZ, *Saints, prophètes et visionnaires, le pouvoir surnaturel au Moyen Âge*, Paris, Albin Michel, 1999, p. 56-66 ; p. 63.

servant dévotement le Seigneur dans le mariage, élevant leurs enfants dans la crainte de Dieu, veillant à leur pureté de leur union et de leur lit, et qui, lorsqu'elles s'étaient consacrées pour un temps à la prière, revenaient ensuite pieusement à leurs maris, de peur d'être tentés par Satan. Nombre d'entre elles, au demeurant, s'abstenant d'étreintes tout à fait légitimes avec le consentement de leurs maris, menaient une vie chaste et véritablement angélique, et elles sont d'autant plus dignes d'être couronnées qu'elles n'ont pas brûlé dans le feu »¹⁷⁷.

Le corps de la *mulier religiosa* doit demeurer inaccessible aux activités sexuelles et au désir physique, alors qu'elle peut éventuellement tomber amoureuse comme Marguerite d'Ypres (VMY 5). Le rejet de la sexualité n'est d'ailleurs pas spécifique aux femmes dévotes, les hommes pieux sont y également sensibles¹⁷⁸.

2) *Le rejet de l'argent et des richesses*

Les *mulieres religiosae* cherchent également à échapper à leur milieu social. Issues pour la plupart du milieu marchand, elles en rejettent les symboles les plus évidents : les biens matériels, l'argent et l'usure. Les parents de Christine l'Admirable, installés probablement dans la ville de Saint-Trond, sont « respectables » (VCM 4), tout comme ceux de Marguerite d'Ypres qui vivent dans la cité d'Ypres (VMY 1). Le père d'Yvette de Huy est le cellérier de l'évêque de Liège à Huy [VIH VI (15)] et la famille est riche en biens temporels [VIH I (8)]. Marie d'Oignies vient, quant à elle, d'une famille aisée de Nivelles (VMO I, 1). Ide de

¹⁷⁷ « Vidisti enim (et gavivus es) in hortis liliorum Domini multas sanctarum Virginum in divertis locis catervas, quae spretis pro Christo carnalibus illecebris, contemptis etiam amore regni caelestis hujus mundi divitiis, in paupertate et humilitate Sponso caelestis adhaerentes (...). Vidisti (et gavivus es) sanctas et Deo servientes matronas, quanto zelo juvenicularum pudicitiam conservarent, et eas in honesto proposito, ut solum caelestem Sponsum desiderarent, salutaribus monitis instruerent. Ipsae etiam viduae in jejuniis et orationibus, in vigiliis et labore manuum, in lacrymis et obsecrationibus, Domino servientes, sicut maritis suis prius placere nitebantur in carne, imo ita amplius Sponso caelesti placere studebant in spiritu. [...] Vidisti (et gavivus es) sanctas etiam mulieres, in matrimonio Domino servientes devote, filios suos in timore Dei erudientes, honestas nuptias et thorum immaturation custodientes, ad tempus orationi vacantes, et post in idipsum cum timore Dei revertentes, ne tentarentur a Santana: multae enim ex maritorum consensu a licitis amplexibus abstinentes, coelibem, et vere Angelicam vitam ducentes, tanto majori corona dignae sunt, quanto in igne positae non arserunt » (VMO prologue). Nous avons repris la traduction proposée par Jean Miniac pour ce passage.

¹⁷⁸ VA I, 1 ; BU II, 30, 31-32.

Nivelles est issue de la classe moyenne (*VIN* 1) ainsi que Béatrice de Nazareth (*VB* 8) dont la famille vit à Tirlemont. Lutgarde vient d'un couple mixte, mais bien que la mère de Lutgarde soit d'origine noble, la famille semble faire partie du milieu commerçant de la cité de Tongres (*VLA* I, 1). Seule Ide de Gorsleeuw ne semble pas venir d'une famille très aisée, elle n'aurait que des conditions moyennes, car Dieu voulait qu'Ide soit d'aisance modeste afin que sa vie spirituelle ne fût pas entravée par les préoccupations d'une trop grande pauvreté ni par la vanité d'une naissance illustre ou de grandes richesses¹⁷⁹. Enfin, Julienne de Montcornillon est la seule à venir du monde rural, la famille était installée au village de Rétinne, près de Liège (*VJC* I, 1).

Pour Jacques de Vitry, le refus de l'argent est même une des caractéristiques de leur spiritualité, comme il le souligne son panorama d'ouverture de la *Vita Mariae Oigniacensis* « elles méprisaient par amour du royaume céleste les richesses de ce monde, s'attachaient à leur Époux céleste dans la pauvreté et l'humilité (...) » (*VMO* prologue). Ce nouveau thème hagiographique est également très en vogue dans le sud de l'Occident avec le mouvement franciscain. Cependant, les *Vitae* des premières *mulieres religiosae* ne suggèrent pas la mise en œuvre d'une stricte pauvreté volontaire comme chez les Mineurs. Seules trois d'entre elles ont abandonné volontairement leurs biens : Yvette de Huy donne tellement d'aumônes qu'elle s'appauvrit [*VIH* IX (25)], tout comme Marie d'Oignies (*VMO* I, 4), enfin Marguerite d'Ypres donne ses biens à sa mère (*VMY* 10). Néanmoins, comme beaucoup d'entre elles sont devenues cisterciennes et ont de fait laissé leurs biens personnels à la communauté, la donne est faussée. Chez les hommes saints cisterciens, la situation est identique et leur *Vita* ne témoigne que rarement de questions d'argent. Certaines béguines pratiquent alors la mendicité par esprit de pénitence (*VCM* 22 ; *VMY* 22 ; *VIN* 1) d'autres peut-être davantage par nécessité (*VLA* II, 33 ; *VGA* II, 68).

Ces pratiques sont isolées, car la pauvreté, comme la mendicité, volontaires sont circonscrites par l'Église au monde clérical et interdites aux laïcs dans la mesure où elles seraient susceptibles de mettre en cause les fondements mêmes de l'ordre

¹⁷⁹ « *mediocri prosapia* » *VILE* 5.

social¹⁸⁰. D'ailleurs la *Vita Mariae Oigniacensis* et la *Vita Margarete de Ypres* déconseillent vivement la mendicité (*VMO* II, 2 ; *VMY* 22). Ces interdictions ne sont pas sans rappeler celle formulée par le directeur spirituel d'Élisabeth de Thuringe, Conrad de Marburg, qui lui avait expressément interdit de mendier, d'après la *Vita* de Césaire de Heisterbach¹⁸¹. Les *Vitae* d'hommes saints contemporains montrent que la mendicité est tout aussi mal vue pour les hommes. Les chanoines de Saint-Victor ne refusent-ils pas dans un premier temps l'affiliation de Cantimpré prétextant que la communauté est trop pauvre, ce qui pourrait la réduire à la mendicité, jetant alors la disgrâce sur tout l'ordre (*VIC* I, 14) ?

Certaines refusent tout particulièrement l'argent de l'usure. Elles s'intéressent particulièrement à l'usure dans la mesure où elle devient un péché. Elles sauvent les âmes du Purgatoire punies pour cette raison (Marie d'Oignies *VMO* II, 3 ; Ide de Nivelles *VIN* 14), tandis que Yvette de Huy veut venir au secours d'un diacre usurier [*VIH* XXVII (84)] et de son cadet qui vit un moment de l'usure. Marie d'Oignies accepte la damnation de sa mère qui a profité de biens acquis par l'usure (*VMO-S* XI et *BU* II, 54, 17-18), Jean de Cantimpré, quant à lui, prêche surtout contre la pratique de l'usure entre 1180 et 1205/1210, relayé par les prédicateurs Foulques de Neuilly, Robert de Sorbon (1201-1274) et Jacques de Vitry entre 1195 et 1215. Jean procède même au rituel de conversion d'un usurier de Cambrai (*VIC* II, 12). Il convertit aussi le chevalier Jean de Montmirail qui devient cistercien et procède à la restitution de biens qu'il estime avoir usurpés (*VIC* II, 8b). Les biens mal acquis et leur restitution est une préoccupation spirituelle que les ecclésiastiques cherchent à diffuser chez tous les Chrétiens. Ils semblent s'appuyer sur les femmes dans les parentés (*BU* II, 53, 27 ; *VMO* II, 3) ou à défaut sur les *mulieres religiosae* (*VIN* 14) pour assurer la réussite de cette réforme des mœurs. Le refus de l'usure finit donc pas entrer dans les mœurs de certains laïcs dévots (*BU* II, 49, 10).

Yvette de Huy hésite ainsi à accepter de placer la fortune familiale et s'y

¹⁸⁰ André VAUCHEZ, « La pauvreté volontaire au Moyen Âge », *Annales ESC*, 25^e année, n° 6, 1970, p. 1566-1573.

¹⁸¹ Sur la question de la mendicité féminine au Moyen Âge, dans une optique féministe, voir Jo Ann McNAMARA, « The Need to Give: Suffering and Female Sanctity in the Middle Ages », dans R. BLUMENFELD-KOSINSKI et T. SZELL (éd.), *Images of Sainthood in Medieval Europe*, Ithaca, Cornell University Press, 1991, p. 199-221.

résout pour éviter la pauvreté à ses fils [VIH IX (26)], tandis qu'Ide de Nivelles n'ose pas accepter une somme d'argent de l'héritage paternel, car elle craint que « cet argent n'ait été gagné d'une mauvaise façon », mais les amis de son père la rassurent en lui expliquant qu'il provient des « efforts commerciaux de son père » (VIN 4). Elles ne tolèrent pas davantage les objets et denrées obtenus malhonnêtement. Christine l'Admirable ne supporte pas de manger de la nourriture donnée en aumône et qui a été mal acquise : il lui semblait qu'elle mâchait des boyaux de grenouilles ou des intestins de serpents et elle criait comme si elle enfantait. (VCM 24-25). Césaire de Heisterbach rapporte une anecdote très proche et qui pourrait concerner Ide de Nivelles: une vierge de Nivelles avait quitté sa famille pour vivre dans une communauté de femmes où le diable la provoqua en lui apportant alors qu'elle dînait une oie que le démon avait volée dans la basse-cour de son père. Elle refusa de la consommer car elle savait bien que l'oie avait été volée (DM IV, 84).

Si elles souhaitent pour elles-mêmes une vie d'humilité, elles recommandent la même attitude à leur entourage. Christine l'Admirable, par exemple, aurait conseillé Louis II de Looz sur la manière de disposer de ses biens avant son décès (VCM 44).

A travers ce refus de l'argent et des biens matériels, les *mulieres religiosae* cherchent à se distinguer du monde séculier corrompu pour obtenir le royaume céleste, dans la droite ligne de certaines prescriptions ecclésiastiques de l'époque. Globalement, l'argent est perçu comme corrupteur (BU II, 29, 20 ; VJC II, 21), y compris du haut clergé, comme les cardinaux que Thomas de Cantimpré brocarde sévèrement (VMO-S XXII). Pire que tout : l'usure est source de malheurs, tout comme les impôts (BU II, LI). Les monastères et les chapitres cathédraux sont même contaminés (VIC II, 15-16 ; BU II, 55, 3-4). L'usure et le négoce sont formellement interdits aux clercs, ainsi que les jeux de dés, de tenir ou de fréquenter une taverne¹⁸². Certains clercs s'y adonnent, cependant, comme le montre le cas du diacre de l'église Sainte-Marie de Huy [VIH XXVII (83) et XXVII (84)]. Durant la révolution commerciale du XII^e et du XIII^e siècle, l'Église a une position ambiguë sur la question de l'argent. En effet, l'Église à l'égard des marchands et de leur argent a d'abord

¹⁸² Jean-Claude SCHMITT, article « Clercs et laïcs », dans Jacques LE GOFF et Jean-Claude SCHMITT (dir.), *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*, Paris, Fayard, 1999, p. 214-229.

montré du mépris durant la période féodale, l'Église étant intimement liée au monde féodal et rural. Lorsqu'elle a cherché à se dégager de la société féodale, elle a revu son attitude à l'égard des marchands dans le courant du XII^e siècle. Certains ecclésiastiques refusent, néanmoins, cette évolution, tels que Bernard de Clairvaux ou Jacques de Vitry.

Ces prises de position des aspirantes à la sainteté sont une tradition hagiographique à laquelle les rédacteurs des *Vitae* cèdent volontiers, néanmoins le thème de leurs opinions tranchées révèle quels sont les sujets les plus à même d'engendrer des tensions dans la société urbaine contemporaine. Si les *mulieres religiosae* souhaitaient se démarquer du siècle et susciter le rejet, les questions du mariage et de l'argent sont, en effet, bien choisies. Plus intéressantes encore sont leurs stratégies d'évitement révélatrices des codes propres à la société des Pays-Bas méridionaux, au delà des traditionnelles reprises hagiographiques.

L'isolement des *mulieres religiosae* repose justement par une mise à l'écart de leur corps, mais aussi de leur esprit, car c'est avant tout leur piété qui leur permet de singulariser. Le classique retrait du monde passe par le choix d'un mode de vie religieux qui permet dans le cas des *mulieres religiosae* de mieux cerner les particularités du phénomène béguinal.

Une de ses caractéristiques essentielles qui a frappé les contemporains, c'est que leur retrait du monde ne suivait pas justement les conventions et que d'avant que de retirer leur corps du monde, c'était leur esprit qu'elles fermaient à la corruption du siècle. Dans ses *Libri VIII Miraculorum*, Césaire de Heisterbach met en exergue cette question :

« Bien que ces femmes, dont on sait qu'elles sont très nombreuses dans le diocèse de Liège, vivent au milieu du siècle en portant des vêtements de laïcs, elles surpassent, néanmoins, beaucoup de ceux qui sont au cloître au nom de Dieu. Elles mènent une vie érémitique au milieu de la foule, une vie spirituelle au milieu du siècle et une vie virginale au milieu de ceux qui sont en quête de plaisir. Comme leur combat est plus grand, leur grâce le sera également et une plus grande

couronne les attendra »¹⁸³.

Les critères permettant habituellement d'identifier les femmes vivant saintement sont bouleversés : l'enfermement derrière une clôture et la pureté sexuelle notamment semblent passer au second plan derrière d'autres exigences spirituelles. Césaire de Heisterbach mentionne ainsi le cas de cisterciennes qui se plaignent à lui de l'injustice qui leur est faite : des femmes non vierges ont reçu des révélations divines et elles non. Il justifie ce renversement de valeurs en expliquant que pour le Seigneur « l'humilité prime sur la virginité »¹⁸⁴. Dans la même veine, Thomas de Cantimpré rapporte ainsi un miracle concernant des béguines qui a eu lieu en 1226 à Nivelles. Elles tombent malades mais sainte Gertrude les guérit miraculeusement, alors qu'une jeune fille vierge également malade mais pas béguine ne guérit pas (*BU* II, 51, 12).

Néanmoins, le corps et sa mise à l'écart dans l'espace et le temps, demeurent l'observatoire privilégié pour examiner l'isolement des *mulieres religiosae*. En effet, leurs stratégies d'évitement passent essentiellement par le corps. Il s'agit, pour elles, de ne pas être mis en présence ou simplement en contact avec un individu impur. Ainsi, Marie d'Oignies, un jour qu'elle revient à Willambroux après avoir rendu visite à des amis, traverse Nivelles en songeant aux péchés de ses habitants. Une fois la ville traversée, elle veut alors se découper la plante des pieds qui avaient foulé le sol de cette ville. (*VMO* II, 4). Lutgarde d'Aywières, pour sa part, refuse le baiser de paix de l'abbé de Saint-Trond – sans doute de Chrétien de Stapel (1193-1222) - et comme les autres moniales la tiennent de force, Jésus Christ interpose sa main de façon à ce qu'elle ne sente pas le contact charnel de ce baiser d'homme (*VLA* I, 21).

La plupart des femmes dévotes cherchent donc régulièrement à fuir les gêneurs surtout lorsqu'elles expérimentent un état de grâce, après avoir consommé l'eucharistie. Julienne de Montcornillon ne tolère pas les visites pendant une semaine après avoir reçu le corps du Christ et veut rester dans le silence pendant cette semaine (*VJC* I, 12), alors qu'Élisabeth de Spalbeek ne supporte pas les regards humains après avoir reçu le sacrement (*VEE* 20).

Les *mulieres religiosae* souhaitent souvent à se dissimuler : Marie d'Oignies

¹⁸³ Cité par Walter SIMONS, *Cities of ladies*, p. 35. *DVIII*, Vol.3, 26-27.

¹⁸⁴ « *vult Deus magis vos esse humiles quam virgines* » *DM* VII, 16.

est prévenue miraculeusement à l'avance de visites pour avoir l'opportunité de se cacher (*VMO* II, 5), tout comme Julienne de Montcornillon cherche à se dérober lors de visites de hauts personnages (*VJC* I, 8).

Lorsque leurs obligations sociales les rattrapent, leur corps réagit violemment. Des troubles physiques graves manifestent justement la difficulté pour elles de se voir imposer ces présences inopportunes. Marie d'Oignies crache du sang (*VMO* II, 5), Marguerite d'Ypres voit son corps qui s'affaisse, ses mains et son visage devenant livides et elle s'endort tout bonnement d'ennui en entendant parler de choses du siècle (*VMY* 13, 24).

Pour éviter le mariage en particulier, l'évitement passe par une transformation miraculeuse du corps sexué en corps asexué¹⁸⁵. Chez Lutgarde par exemple, ce processus de rejet de sa féminité est particulièrement développé. Physiquement, Lutgarde perd les attributs de sa féminité. Elle n'a plus ses règles (*VLA* II, 21) et tout son corps devient miraculeux : exsudation d'huile (*VLA* I, 16), sueurs de sang et chevelure qui saigne (*VLA* II, 23), salive miraculeuse (*VLA* I, 12 et II, 28)¹⁸⁶. Lutgarde n'a plus le corps d'une femme mais bien celui d'une vierge divine. Pour brouiller encore davantage les pistes, son hagiographe Thomas de Cantimpré surenchérit par des comparaisons la rapprochant tantôt de femmes, comme l'épouse du *Cantique des Cantiques* associée à l'image de la Reine de Saba (*VLA* II, 43), la pénitente Marie Madeleine¹⁸⁷ (*VLA* I, 12) et enfin la vierge martyre sainte Agnès (*VLA* I, 3 et II, 21) ; et tantôt d'hommes tels que Daniel (*VLA* I, 15), Pierre (*VLA* I, 18 et II, 42) et les patriarches Isaïe et Joseph (*VLA* III, 1).

¹⁸⁵ Certaines saintes contemporaines des *mulieres religiosae* vont jusqu'à se mutiler volontairement pour éviter le mariage. Katrien HEENE, « Deliberate Self Harm and Gender in Medieval Saints' Lives », *Hagiographica. Journal of Hagiography and Biography*, t. 6, 1999, p. 1-21.

¹⁸⁶ M. Zita WENKER, « The Making of A Mystic: The Story of saint Lutgard », *The American Benedictine Review*, t. 47: 2, juin 1996, p. 117-140. Zita Wenker parle de ménopause pour identifier cet événement. Quoique correct médicalement, il faut surtout y voir la dimension symbolique: c'est l'attribut de sa féminité qui est pris pour cible.

¹⁸⁷ Déjà au XII^e siècle, la figure de Marie Madeleine est proposée comme alternative pour comprendre les femmes en dehors de la dichotomie Ève et Marie, comme le fait, par exemple, Robert d'Arbrissel. Jacques DALARUN, « Ève, Marie ou Madeleine? La dignité du corps féminin dans l'hagiographie médiévale », *Médiévales*, n° 8, 1985, p. 18-32.

III- Un mode de vie singulier

Mais derrière ces stratégies d'évitement dans la grande tradition de l'hagiographie féminine, se profile une mise à l'écart qui dessine un nouveau mode de vie religieux.

Le retrait du monde qu'élaborent les *mulieres religiosae* consiste en un retrait du siècle (*saeculum*) qui se joue sur deux dimensions : la sortie de la temporalité terrestre et une autre occupation de l'espace.

La conscience de la vanité du siècle débouche sur la volonté d'entrer dans l'éternité de Dieu. Au delà de la traditionnelle prédestination, les hagiographes insistent davantage sur cette prise de conscience et sur leur conversion spirituelle.

Césaire de Heisterbach fournit quelques clés pour comprendre ce qu'est la conversion dans le milieu béguino-cistercien de la période. En effet, la première *distinctio* du *Dialogus Magnus visionum atque miraculorum* est consacrée à la conversion. Plus précisément, le chapitre 2 porte sur le nom de la conversion et ses différentes formes et en propose ainsi une définition cistercienne, fortement inspirée par la pensée bernardine. Le moine explique ainsi au novice que « la conversion est le retournement du cœur, soit du mauvais au bon, du bon au meilleur ou du meilleur au parfait »¹⁸⁸. Il y aurait ainsi en quelque sorte trois types de conversion : « vers le cœur, dans le cœur, à partir du cœur »¹⁸⁹. Il ajoute « De plus, le mot 'conversion' désigne un retournement pour ainsi dire total »¹⁹⁰. Plus loin, au chapitre 5, Césaire de Heisterbach précise les différents motifs de la conversion :

« Certains hommes semblent convertis par l'appel ou l'inspiration unique de Dieu, d'autres par la seule instigation de l'esprit malin, d'autres encore par une certaine légèreté d'esprit, mais la plupart sont convertis par le ministère des autres, c'est-à-dire par la parole d'exhortation la vertu de la prière l'exemple d'une vie religieuse ».

Il ajoute :

¹⁸⁸ « *Conversio est cordis versio, vel de malo in bonum, vel de bono in melius, vel de meliori in optimum* ». DM I, 2.

¹⁸⁹ « *Prima versio est ad cor, secunda in cor, tertia de corde* » DM I, 2.

¹⁹⁰ « *Dicitur autem conversio quasi simul versio, id est totalis* » DM I, 2.

« Et ils sont innombrables ceux qu'attire vers l'Ordre la nécessité multiforme, comme la maladie, la pauvreté, la captivité, la honte pour une faute quelconque, le péril de la vie, la peur ou l'expérience de la peine de l'enfer, le désir de la patrie céleste » (*DM I*, 5).

Il consacre ensuite les chapitres 40 à 43 de la première *distinctio* à des conversions de femmes, qui partage les mêmes traits que celles décrites dans les *Vitae* des Pays-Bas méridionaux.

Ce retournement total seules quelques *Vitae* le mentionnent : les *mulieres religiosae* se convertissent très jeunes soit à l'appel de Dieu ou du Christ (*VCM* 4 ; *VIH* IV (12) ; *VLA* I, 2 ; *VJC* I, 12), soit plus rarement sur les recommandations d'un ecclésiastique. Ainsi, Marguerite d'Ypres rencontre frère Siger à Ypres, après qu'il ait prononcé un sermon. Il l'admoneste personnellement de façon à ce qu'elle rejette le siècle et aussitôt elle abandonne le monde complètement (*VMY* 6)¹⁹¹. Les *Vitae* de saints contemporains témoignent des mêmes tendances hagiographiques avec l'accent mis sur la conversion: Arnulf est appelé par le Seigneur (*VA* I, 1), l'Esprit saint murmure à Abond de fréquenter l'église (*VAb* 3).

Même si les conversions spirituelles se produisent généralement durant l'enfance ou l'adolescence, dans une logique très cistercienne, les *Vitae* ne mentionnent pas d'oblation *stricto sensu*, c'est-à-dire l'offrande de très jeunes enfants par leurs parents à un monastère. Seule Béatrice de Nazareth a peut-être été oblate. Ce serait au milieu du XI^e siècle que le recrutement monastique se transforme passant de l'oblation généralisée à la conversion¹⁹².

Quelle que soit l'origine de cette conversion, ce retournement spirituel a des implications matérielles évidentes : se tourner vers Dieu et l'aimer, ce qui conduit à négliger tout ce qui n'est pas cet amour et donc à rejeter le mode de vie séculier.

Une fois converti, le dévot ne se situe plus dans la temporalité terrestre mais bien plutôt dans celle divine. Ainsi, les *mulieres religiosae* sont en quête de signes

¹⁹¹ Caroline Walker BYNUM estime justement que les histoires de femmes médiévales manquent de moments clés. Caroline Walker BYNUM, *Fragmentation and Redemption: Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion*, New York, Zone Books, 1991.

¹⁹² Charles de MIRAMON, « Embrasser l'état monastique à l'âge adulte (1050-1200). Étude sur la conversion tardive », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 54^e année, n° 4, 1999, p. 825-849.

des récompenses éternelles qu'elles recevront après leur mort et sont à la torture ne pas savoir si elles seront justement récompensées. Lutgarde s'inquiète tant pour sa vie dans l'éternité, qu'un homme magnifique et inconnu entre dans le parloir du monastère pour dire devant tous que le Seigneur se plaisait en elle (VLA II, 5 ; BU II, 52, 4). Béatrice de Nazareth, lors d'une vision, est enlevée dans le chœur des séraphins dans une courte béatitude, elle est prévenue qu'elle ne peut rester mais qu'après son passage sur cette terre cette place lui était réservée (VB 174). Julien, chanoine de Cantimpré, s'angoisse pour les mêmes raisons (BU II, 52, 5), ce qui suggère que les béguines n'ont pas le monopole de ce type de préoccupations.

Le temps de la vie terrestre n'est finalement pour les élus qu'une malheureuse et longue attente. Le désir de mourir pour rejoindre le Christ Bien Aimé est donc fréquent chez les *mulieres religiosae* comme Lutgarde d'Aywières (VLA III, 9), Béatrice de Nazareth (VB 180), thème sans doute inspiré de Guillaume de Saint-Thierry. Certaines sont même capables de prédire le moment de leur mort : Marie d'Oignies avait prédit la date de sa mort à maître Guy de Nivelles et à Jacques de Vitry six ans auparavant en criant de désir (VMO II, 10), Lutgarde d'Aywières fut touchée par l'esprit de prophétie le troisième dimanche après la Pentecôte et dit à Sybille de Gages qu'elle mourrait par un même dimanche. Cela se vérifia cinq ans plus tard (VLA III, 6).

Après leur conversion spirituelle, certaines *mulieres religiosae* formulent des vœux qui fixent des règles de vie qu'elles prétendent suivre dans un engagement devant Dieu. Ainsi, Yvette de Huy décide de se dévouer entièrement au veuvage et au Christ et elle l'affirme publiquement dans une séance face à l'évêque de Liège, Radulphe de Zahringen [VIH VI (16)]. Marguerite d'Ypres, quant à elle, fait devant Dieu un vœu de chasteté de corps et d'esprit (VMY 7), qu'elle s'applique si bien à suivre qu'elle exige que le personnel domestique de la maison de sa mère ne compte aucun de mâle y compris de jeunes garçons (VMY 12). Elle contracte même un mariage mystique comme les vierges consacrées. En effet, dans une vision, Jésus-Christ a préparé trois couronnes d'or, il en place une sur sa tête pour la récompenser de son vœu de chasteté. Ce couronnement n'est pas sans rappeler celui des vierges avec la *velatio* et la remise de l'anneau, réalisé habituellement par un évêque. Le

renvoi à la cérémonie de la consécration des vierges paraît d'autant plus évident que Lutgarde d'Aywières, dont la *Vita* a été rédigée par Thomas de Cantimpré comme la *Vita Margarete de Ypres*, est vue par des témoins couronnées non par une couronne de lin mais par une couronne d'or lors de sa consécration officielle (VLA I, 17).

À la fin du XIII^e siècle, Guillaume Durand (vers 1230-1296), canoniste et évêque de Mende, a rédigé un texte liturgique qui devient la référence en la matière, repris par la Curie romaine. Dès les origines, le rite est similaire aux rites du mariage et tout le symbolisme de la liturgie nuptiale est appliqué aux vierges consacrées, *sponsae Christi*. Dans la Rome antique, le rite de la *velatio virginum* avait lieu à certains jours de fête et comportait une collecte, une prière de bénédiction et l'imposition du voile. Sous l'influence germanique, elle s'accrut d'autres rites, tels que ceux de l'anneau et de la couronne, avec des prières précises. La consécration des vierges est présentée comme un mariage mystique, les vierges consacrées se fiancent à Jésus Christ dans une symbolique matrimoniale (voile qui assimile la vierge à une femme mariée, anneau, couronne)¹⁹³.

Pour celles qui intègrent une structure monastique, les vœux de profession monastique imposent également un mode de vie en accord avec la règle, bien que les *Vitae* n'en témoignent que très rarement (VB 49). Dans tous les cas, quelle que soit la forme de leur vœu, ce qui compte véritablement pour ces femmes pieuses, après leur conversion, c'est de pouvoir se « dévouer à Dieu » comme le souligne Jacques de Vitry (VMO prologue).

1) *Vivre au rythme du service de Dieu*

Cette soumission au Seigneur des *mulieres religiosae* les conduit à revoir leurs occupations et à avoir un emploi du temps en décalage complet avec leur entourage.

Ainsi, elles refusent de s'alimenter et jeûnent sur de très longues périodes.

¹⁹³ René METZ, *La consécration des vierges dans l'Église romaine. Étude d'histoire et de liturgie*, Paris, Presses universitaires, 1954.

Lutgarde d'Aywières, par exemple, effectue coup sur coup trois jeûnes de sept ans (VLA II, 2 ; II, 9 et III, 4). Elles ne dorment pas non plus pendant de longs moments et passent plutôt leur nuit en oraison (VMO I, 10). Ainsi, selon Thomas de Cantimpré, Marguerite dormait très peu, soit une heure par nuit. Le plus souvent elle n'avait pas conscience qu'elle dormait, car elle pensait à Dieu qu'elle dorme ou qu'elle soit éveillée (VMY 17). La nuit de Noël, frère Siger lui ordonna de dormir quelques heures, mais elle ne dormit pas, et ses sœurs s'empressèrent de le rapporter au Prêcheur. Marguerite expliqua alors qu'elle avait bel et bien voulu dormir mais seulement après avoir prié, mais ses oraisons ne s'achevèrent qu'au lever du jour (VMY 18) Arnulf, convers de Villers, rencontre la même difficulté : alors qu'il est encore en probation, il réveille son voisin de dortoir, frère Baudouin, par ses prières nocturnes (VA I, 9).

Bref, les *mulieres religiosae* passent la plupart de leur temps en prière comme Marguerite d'Ypres. Thomas de Cantimpré confesse qu'il n'a jamais entendu de parler de quelqu'un qui consacrait autant de temps à prier. En effet, après sa conversion, elle ne faisait que prier et même quand elle faisait des choses de la vie quotidienne, comme manger, parler, travailler, elle méditait, car c'était son plaisir et souhaitait passer tout son temps à l'église (VMY 19).

Dans l'attente de l'union éternelle avec Dieu, les *mulieres religiosae* se concentrent alors sur le temps liturgique et aux fêtes religieuses. Marie d'Oignies semble avoir porté une attention particulière au respect des solennités. Lors de différentes fêtes consacrées à Dieu, celui-ci lui apparaissait sous la forme requise pour chacune d'elles. Lorsque la fête d'un saint approchait, ce dernier lui apparaissait pour lui en annoncer le jour. Elle avait une telle relation avec les personnages sacrés qu'ils lui tenaient compagnie le jour de leur fête. Même si aucun saint ne lui faisait d'annonce, son cœur lui disait si c'était un jour de solennité. Un jour qu'elle se trouvait dans l'église Sainte-Gertrude de Lillois, elle se rendit compte que le prêtre avait oublié de préparer la fête de cette sainte, aussi Marie, ne voyant pas le prêtre, sonna elle-même les cloches comme on le fait les veilles de solennité. Le prêtre accourut, elle lui expliqua son oubli bien qu'elle ne fut pas en mesure de préciser quelle sainte devait être fêtée (VMO II, 8). Elle craignait également que la fête de la

Trinité ne puisse être célébrée du fait de l'absence du prieur Gilles d'Oignies¹⁹⁴. Mais prophétisant son retour imminent, elle sonna elle-même la cloche. Le prieur, arrivant sur ces entrefaites, célébra immédiatement la messe (*VMO-S X*). Enfin, quand il y avait de grandes solennités elle ne pouvait trouver le repos que dans l'église et non dans son lit (*VMO I*, 10).

Les fêtes liturgiques consacrées à Jésus-Christ ou à la Vierge sont l'occasion d'expériences mystiques particulièrement intenses. Par exemple, à l'Ascension, il fallait conduire Julienne de Montcornillon à l'extérieur, car elle ne supportait pas d'être enfermée. Il lui semblait alors voir Jésus-Christ sous une forme humaine monter au ciel, ce qui la réjouissait (*VJC I*, 19). Plus sobrement, elles peuvent méditer sur les fêtes comme Béatrice de Nazareth sur les dimanches ou les jours de fête de saint (*VB 89*).

Les *mulieres religiosae* veillent également au respect des Heures canoniales. Elles les suivent de leur plein gré comme la vierge anonyme de Nivelles (*BU II*, 57, 8) ou bien c'est leur directeur spirituel qui les leur impose, comme frère Siger à Marguerite d'Ypres. Dans les monastères, les religieuses suivent les Heures canoniales qui organisent la vie régulière. Béatrice de Nazareth planifie sa dévotion en fonction de celles-ci (*VB 125-129*), tout comme Élisabeth de Spalbeek qui réalise ses mises en scène édifiantes aux Heures canoniales, correspondant chacune à une étape de la Passion. L'exclusion des Heures est donc vécue douloureusement : Béatrice de Nazareth, encore novice, n'a pas le droit de suivre les offices de nuit et se relève secrètement pour réciter des prières en compensation (*VB 28*), alors qu'Aleydis, malade, ne peut participer aux matines de la fête pour les onze mille vierges et s'en plaint tristement à Dieu (*VAS II*, 16). Le respect des Heures canoniales est un véritable outil d'identification sociale pour les *mulieres religiosae* : non seulement cela les distingue des séculiers, mais leur devoir tatillon leur permet de se constituer en élite spirituelle.

L'assiduité à suivre les matines, en particulier, semble être un signe de dévotion qui leur permet de singulariser encore davantage. Hugues de Floreffe le met en exergue comme un élément de rare piété : Yvette de Huy ne les manque sous

¹⁹⁴ Sur les particularités du calendrier de cette fête à Liège, voir Florence CLOSE, « L'octave de la Trinité du calendrier liégeois », *Le Moyen Âge*, t. CX, 3-4, 2004p. 627-641.

aucun prétexte [VIH VI (17)] et ce malgré les attaques du démon [VIH VI (18)]. Une matrone très pieuse réalise de nombreuses gémissements en respectant les matines [VIH XXXII (91)], tandis qu'Ide de Nivelles, dès son enfance, se lève tôt pour aller à l'église écouter les matines et la messe (VIN 1). Lutgarde d'Aywières, une nuit vers matines, se sentant fiévreuse, pense restée couchée pour être ensuite plus efficace pour le service de Dieu, quand une voix lui ordonne de se lever pour faire pénitence en faveur des pécheurs (VLA I, 13), tandis qu'Hadewijch a de plus nombreuses visions aux matines ou juste après. Suivre les matines place haut le niveau d'exigence religieuse : il s'agit de se lever et de se rendre à l'église en plein milieu de la nuit - le plus souvent seule pour les béguines vivant hors d'une communauté - ce qui rend d'autant plus admirable les fidèles qui les respectent.

2) *Occuper religieusement l'espace*

Vivre au rythme d'un temps religieux permet aux *mulieres religiosae* de se positionner socialement : c'est un instrument qu'elles manipulent pour à la fois intégrer une élite spirituelle et s'exclure du siècle. Leur occupation de l'espace a les objectifs.

Les *mulieres religiosae* cherchent à se retirer physiquement du monde, dans une retraite au désert de type érémitique, comme Christine l'Admirable (VCM 46 et 50), ou plus simplement entrent dans une structure religieuse, si possible hermétique, comme les reclusoirs ou les monastères.

Ces deux modes d'enfermement sont sensiblement différents. La réclusion est un retrait du monde qui dépasse la simple mise à l'écart physique du monde, car c'est aussi un désengagement des contingences de la condition humaine. En effet, la réclusion est un état religieux rendu officiel par un rituel d'inclusion dont la liturgie s'inspire du rituel des défunts. De fait, le reclusoir est préféré au monastère pour mener une vie plus rude de pénitence sacrificielle.

En comparaison, la clôture monastique semble plus douce, d'autant qu'au début du XIII^e siècle les communautés religieuses féminines des Pays-Bas méridionaux paraissent assez souples quant à son respect. La clôture active, c'est-à-

dire l'enfermement permanent et absolu à l'intérieur d'un couvent, et la clôture passive, c'est-à-dire l'exclusion totale de tous les personnes étrangères au monastère, semblent être très peu respectées. Ainsi, Lutgarde d'Aywières dans la communauté bénédictine de Saint-Trond reçoit des prétendants (VLA I, 3-4) et c'est peut-être même la faiblesse de cette clôture qui l'aurait conduite à vouloir changer de monastère. Les structures masculines sont également peu hermétiques. Ainsi, Godefroid Pacôme rejoint d'abord les chanoines augustins de Sainte-Gertrude de Louvain (VGP Incipit I), qu'il quitte, car des femmes entrent dans le cloître et dans le dortoir (VGP Incipit IV). Il décide alors de devenir moine cistercien à Villers (VGP V). Le respect de la clôture monastique semble avoir constitué une question épineuse pour les Institutions. Aux XI^e et XII^e siècles, la clôture monastique semble plutôt souple en France et cette habitude semble s'être maintenue au delà du XIII^e siècle malgré la constitution *Pericoloso* de 1298 de Boniface VIII. Certains historiens pensent, néanmoins, qu'il y aurait eu un enfermement plus strict dès le XI^e, comme Jane Schulenberg, ou au XII^e siècle, comme Michel Parisse et Penelope Johnson¹⁹⁵.

D'après les *Vitae*, les cisterciennes semblent avoir une image positive de la clôture. Pour Béatrice de Nazareth, par exemple, le monastère est un « havre tranquille » (VB 94) où elle a pu demeurer innocente et immaculée de corps et de cœur (VB 94), protégée du démon par le fait qu'elle avait été amenée tôt dans l'asile de la stabilité monastique (VB 138). Dans son cœur même, elle établit un monastère ou cloître spirituel (VB 111), dont la porte était gardée par Vigilance, secondée par Humilité et Obéissance (VB 114). Le monastère semble constituer un véritable abri préservant une double innocence : la virginité du corps et la virginité du cœur, ce serait donc un lieu à même de garantir une vie spirituelle tournée uniquement vers Dieu, dans la lignée de la mystique du *Cantique des Cantiques*¹⁹⁶. Ce texte a joué un

¹⁹⁵ Voir Jane T. SCHULENBERG, « Strict monastic enclosure and its effects on the female monastic experience (ca. 500-1100) », dans John A. NICHOLS et Lilian Thomas SHANK (éd.), *Medieval Religious Women I Distant Echoes*, Kalamazoo, Cistercian Publications, 1984, p. 51-86 ; Michel PARISSE, *Les nonnes au Moyen Âge*, Le Puy, Christine Bonneton, 1981 et du même auteur « Des prieurés de femmes », dans *Prieurs et prieurés dans l'Occident médiéval*, actes du colloque organisé à Paris le 12 novembre 1984, Genève, Droz, 1987, p. 115-126 ; enfin Penelope D. JOHNSON, « La théorie de la clôture et l'activité réelle des moniales françaises du XI^e au XIII^e siècle », dans *Les religieuses dans le cloître et dans le monde des origines à nos jours*, actes du colloque du CERCOR (Poitiers, 1988), Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 1994, p. 491-505.

¹⁹⁶ Jean-Pierre Albert note très justement à propos « la réclusion et de la clôture monastique

rôle essentiel dans la constitution de l'image d'un jardin clos¹⁹⁷. Il n'est guère étonnant que les *Vitae* de cisterciennes, telles que la *Vita Beatricis* et la *Vita Aleydis Scarembecanae* insistent davantage sur la clôture dans la mesure où cette dernière est un principe fixé par le Chapitre général pour intégrer les communautés féminines.

Quand elles ne peuvent avoir accès à aucune de ses structures religieuses, les *mulieres religiosae* restent dans le siècle en essayant de protéger l'une et l'autre de leur virginité, ce que les hagiographes ne critiquent aucunement et même admirent profondément. Ainsi, Thomas de Cantimpré rapporte le cas d'une vierge de Nivelles qui ne pouvait entrer dans l'ordre cistercien. Aussi, elle se résolut à mener la vie régulière dans le siècle (*BU* II, 57, 8), choix « courageux » souligne Thomas. Et pour cause : ces femmes dévotes sont à la merci d'agressions, notamment d'ordre sexuel, comme lors du siège de Liège en 1212, où certaines d'entre elles pour fuir les soldats qui voulaient les violer et à les tuer, se jetèrent dans le fleuve (*VMO* prologue).

Cette difficulté supplémentaire rend le choix du mode de vie béguinal d'autant plus admirable et explique que certaines jeunes filles pieuses aient choisi sciemment cette voie pour en tirer davantage de mérites spirituels. La sœur aînée d'Abond de Villers, Walburge ou Wiburge, choisit de vivre religieusement au foyer familial, après avoir convaincu son père qui y était pourtant opposé. Elle y resta jusqu'à sa mort, alors même que ses deux sœurs cadettes, Gela et Marie, sont cisterciennes, la première à Val-Notre-Dame et la deuxième à La Ramée (*VAb* I).

Il est également possible que certaines *mulieres religiosae* n'aient pu entrer dans un monastère faute de place. En effet, un *numerus clausus* dans les monastères féminins rend la situation délicate pour les jeunes filles. Aussi, certains parents placent assez tôt leurs filles au monastère quand des places sont disponibles, bien que les prescriptions cisterciennes du XII^e siècle refusent l'oblation des enfants.¹⁹⁸ La vierge noble de Nivelles mentionnée par Thomas de Cantimpré (*BU* II, 57, 8) a dû être confrontée à cette limitation des effectifs et c'est assurément le cas pour une

concourent à la fois à *immobiliser* très littéralement les femmes et à les soustraire à la logique des échanges conjugaux » (p. 127).

¹⁹⁷ Philippe GUIGNET, « De la clôture et de ses usages », *Histoire, économie et société*, 24^e année, n° 3, 2005, p. 323-328.

¹⁹⁸ Paulette L'HERMITE-LECLERCQ, « Reclus et recluses dans la mouvance des ordres religieux », notamment p. 482-483.

Mathilde qu'évoque Césaire de Heisterbach. Ses parents finissent par accepter céder à son désir de devenir religieuse et ils envisagent de la mettre à Saint-Sauveur de Cologne, mais ils ne le purent », car le chiffre maximum fixé pour les sœurs étaient atteint », aussi elle entra à Fuessenich (*DM I*, 42).

Dans tous les cas, quel que soit leur lieu de vie, le retrait du monde chez les *mulieres religiosae* passe par la mise en œuvre d'un mode de vie singulier qui l'isole de son environnement de façon à pouvoir accomplir totalement leur conversion spirituelle.

Elles évitent bien sûr les lieux de perdition et fréquentent tout particulièrement des espaces de dévotion, comme les églises. Les hommes saints ont les mêmes habitudes. Arnulf, après sa conversion religieuse, se rend régulièrement l'église pour les messes (*VA II*, 1), tandis que Marie d'Oignies envoie son fils spirituel le marchand de Nivelles dans une église pour y vivre sa nouvelle spiritualité (*VMO-S III*).

Si les moniales se rendent régulièrement à l'église abbatiale, les béguines s'efforcent, quant à elles, de fréquenter les églises paroissiales pour y réciter les Heures canoniales, comme des nonnes. À Nivelles, la béguine anonyme que mentionne Thomas de Cantimpré, sort de la maison de son frère chevalier pour aller à l'église y accomplir les heures régulières (*BU II*, 57, 8), tandis que Marie d'Oignies traverse miraculeusement la Sambre pour se rendre à un certain oratoire où elle aime prier (*VMO-S IX*). Elles affectionnent même certains espaces précis de l'église qu'elles fréquentent : Lutgarde a une place particulière où elle prie à Aywières, du côté droit du chœur, et c'est d'ailleurs là qu'elle est enterrée (*VLA III*, 20). Bien qu'ayant une cellule personnelle, Marie d'Oignies préfère s'asseoir dans l'église pour dormir, elle appuyait alors la tête contre un mur et songea au Christ (*VMO I*, 10). Cet attachement à l'espace de l'église est parfois si fort qu'elles ne peuvent se tenir ailleurs. Par exemple, pendant une période entre la saint Martin et le Carême, Marie d'Oignies montra un attachement si fort à l'église qu'elle pouvait tolérer même un brin de paille entre elle et le sol (*VMO I*, 10).

Les femmes dévotes, qui vivent en ville, se rendent tout aussi régulièrement chez d'autres femmes dévotes. Julienne de Montcornillon visite très souvent Ève de

Saint-Martin dans la cité de Liège (*VJC* I, 22-23 et I, 28-29) et Ide de Gorsleeuw fréquente assidûment les recluses et les béguines de sa ville (*VILE* 11). Un jour qu'elle allait justement visiter une recluse en compagnie de sa sœur, elles tombent toutes deux sur une troupe de saltimbanques, ce qui provoquent embarras chez la première et moquerie chez la deuxième. Ide finit par s'enfuir en courant chez ses parents (*VILE* 11).

Cette fréquentation particulière des espaces sacrés s'accompagne d'un confinement à de petits espaces dans leur lieu d'habitation, espaces où elles peuvent vivre leur relation à Dieu avec plus d'intensité. Ainsi, Yvette de Huy descend rarement dans la partie basse de son reclusoir, tandis que Marguerite d'Ypres reste dans une pièce à l'étage de la maison maternelle pour prier (*VMY* 19). La *Vita Aleydis Scarembecanae* fait de cette thématique le fil rouge de son récit. La fracture entre l'intérieur et l'extérieur (*intus* et *foris*) tout au long du texte fait d'Aleydis de Schaerbeek une véritable sainte de l'enfermement. Dès son enfance, à l'opposée de la figure de Dina (*VAS* I, 2), elle s'isole dans sa chambre qui préfigure son retrait dans la Chambre de la Vierge, le monastère de La Cambre (*VAS* I, 2)¹⁹⁹. Son isolement s'accroît encore quand elle contracte la lèpre (*VAS* II, 9) et qu'elle doit alors vivre isolée de la communauté de La Cambre (*VAS* II, 12).

3) *Se vêtir selon sa piété*

Le retrait du monde passe également par des habitudes vestimentaires qui les démarquent du reste de la population, notamment pour les béguines qui vivent dans le siècle²⁰⁰.

Dès l'enfance, le vêtement est utilisé pour manifester le choix d'une vie religieuse, opposée au mode de vie luxueux. Yvette de Huy, Marie d'Oignies,

¹⁹⁹ Sur le personnage biblique de Dina, consulter Carla CASAGRANDE, *idem*, notamment p. 118-119. Katrien Heene estime que ce personnage a été utilisé dans les Pays-Bas méridionaux du XIII^e siècle pour brosser le tableau des différentes menaces qui pèsent sur les femmes qui ne restent pas enfermées. Katrien HEENE, « Gender and Mobility in the Low Countries: Travelling Women in thirteenth-century Exempla and Saints' Lives », dans Ellen KITTELL et Mary SUYDAM (éd.), *The Texture of Society: Medieval Women in the Southern Low Countries*, New York, Palgrave, Macmillan, 2004, p. 31-49.

²⁰⁰ Sur la parure et sur la mode féminine, voir Diane Owen HUGHES, « Les modes », dans G. DUBY et M. PERROT (éd.), *Histoire des femmes en Occident*, t. 2: *Le Moyen Âge*, Christiane KLAPISCH-ZUBER (dir.), Paris, Perrin, 1991, p. 181-208.

Mechtilde supérieure de Fuessenich dédaignent les riches vêtements que leur famille leur offre (*VIH* Préface 2 ; *VMO* I, 1 ; *DM* I, 42), tandis qu'Aleydis de Schaerbeek répugne à se montrer élégante (*VAS* I, 5) et que Béatrice de Nazareth durant son adolescence et même son enfance, porte des tuniques souillées pour ressembler à une petite servante sauf lors de visites de sa famille, à l'occasion desquelles elle emprunte les habits de ses compagnes (*VB* 38).

Petites filles, les *mulieres religiosae* refusent non seulement les parures, mais se déguisent parfois en nonne, comme Helswinde, fille d'un homme puissant. Elle répétait sans cesse à sa mère qu'elle voulait devenir nonne. Comme elles se rendaient au monastère de filles de Mont Saint-Sauveur. Helswinde se glissa un jour par la fenêtre de la cuisine, monta au dortoir et revêtit une coule. Sa mère la cherche et la fillette répond qu'elle est nonne. La mère la convainc de rentrer pour demander à son père la permission de devenir religieuse. La scène se renouvelle une autre fois et Helswinde, toujours, s'habille en moniale, mais son père vient alors la chercher de force (*DM* I, 43). À l'inverse, la confection d'un vêtement spécial pour l'enfant dévot peut être pris comme un signe de piété des parents (*VIN* 1 ; *VA* II, 1). Les parents tournés vers le siècle font au contraire porter de riches parures à leur progéniture, comme ceux de Lutgarde d'Aywières (*VLA* I, 1). Le vêtement pour les *mulieres religiosae* est donc clairement un outil de pénitence et un mode d'expression de leur spiritualité.

Le vêtement doit être porté dans la souffrance [*VIH* Préface 2 ; XIII (41) ; *VMO* I, 11]. Le cas le plus extrême est, sans conteste, celui d'Arnulf, le convers de Villers. Gossuin de Bossut consacre de longs passages à ses vêtements, notamment à une veste fabriquée en peau de hérissons (*VA* I, 6) et à une côte de mailles (*VA* I, 12) qu'il porte fréquemment. Si le vêtement n'est pas source de souffrance physique, il doit au moins apporter une souffrance symbolique en humiliant son porteur, notamment pour les femmes pieuses qui ne sont pas moniales et n'ont pas d'habit imposé par la règle monastique. Christine l'Admirable, par exemple, ne possède pas de vêtements en propre comme le Christ. D'ailleurs, si ses vêtements avaient besoin d'être rapiécés, elle mendiait et ne s'inquiétait pas que les différentes étoffes soient en harmonie sur son vêtement. Elle portait une tunique blanche et un scapulaire blanc

de lin et de saule, mais ne mettait pas de chaussures (VCM 24-25). Marguerite d'Ypres, pour sa part, ne portait que des habits abîmés et refusait les vêtements neufs, car elle était très attachée à la pauvreté du Christ. (VMY 22). Yvette de Huy et Marie d'Oignies cherchent une tenue qui ne soit ni négligée ni somptueuse (VIH Préface 3 ; VMO I, 11).

La sobriété du vêtement terrestre s'oppose à la richesse signifiée et signifiante de l'habit céleste. Ainsi, une sœur de La Ramée est si malade qu'elle était proche de la fin. Ide vient à son tour la veiller et demanda à la sœur de venir la voir la septième nuit après sa mort. Au bout du sixième mois après sa mort, elle vint voir Ide accompagnée d'une escorte de vierges. Elle était vêtue de pourpre et portait une couronne avec quatre pierres précieuses. Ide lui demande qui elle est, elle donne son nom et Ide lui demande pourquoi elle rayonne. La sœur lui répond que pendant sa vie elle était très faible subissant un martyre qui fut reconnu au royaume de Dieu, elle partage donc la gloire des saints martyrs et c'est pourquoi elle est habillée de pourpre. Ide lui demande ce que signifient les quatre pierres. Elles correspondent aux quatre vertus principales (VIN 8).

La couleur du vêtement et la façon de le porter sont également un moyen de distinguer et de souligner son humilité spirituelle et pour celles qui ne sont pas moniales de se rapprocher par ce biais des exigences monastiques. Quand les hagiographes le précisent, il semble que les *mulieres religiosae* portent le plus souvent du blanc, indication que le fil n'a pas été teinté et donc que le vêtement est le plus simple possible (VCM 24-25 ; VMO I, 11 ; VEE 4).

Elles portent leurs vêtements avec une grande humilité. Ainsi, Yvette de Huy s'habille d'une tunique à même la peau, suivant en cela la règle cistercienne [VIH Préface 2].

La tenue des *mulieres religiosae* inclut un voile, qui fait sans doute référence à celui qui est remis aux jeunes filles lors de la consécration des vierges. Marie d'Oignies porte un voile blanc sur la tête qui descend jusque devant ses yeux, comme le recommande saint Paul (VMO I, 13), alors que Marguerite d'Ypres porte une simple épaisseur de tissu si bien que sa mère lui reproche de ne pas se couvrir assez. À quoi elle répond que le temps passé à se coiffer elle pouvait réciter un *Ave Maria*

supplémentaire (VMY 19).

L'identité spirituelle forgée autour du vêtement paraît cruciale aux yeux des *mulieres religiosae* qui y sont très attachées. Julienne, par exemple, alors qu'elle est persécutée et se cache chez une amie recluse, se voit proposer de se déguiser en recluse en portant un voile noir, mais elle refuse pour ne pas faire preuve de duplicité (VJC II, 38).

À travers leur propre code vestimentaire, elles expriment deux opinions très tranchées : elles ne veulent plus participer au siècle et font d'elles-mêmes des pénitentes. Cela suppose un refus de porter des vêtements précieux, mais aussi des habits qui soulignent leur féminité. Certaines d'entre elles se travestissent en hommes (DM I, 41-42), notamment une certaine Hildegonde qui toute sa vie durant se fait passer pour un moine cistercien (DM I, 40). En s'inspirant des travaux de J. L. Nelson sur les signes de la masculinité, on peut inscrire ce double refus dans un contexte de redéfinition de la féminité à un moment de grand stress social, qu'est le développement des villes commerçantes du nord ouest de l'Occident²⁰¹.

4) *Se nourrir dans le Seigneur*

En outre, le mode de vie singulier des *mulieres religiosae* induit un contrôle du corps et de l'alimentation particulièrement strict. Cette thématique a été largement étudiée par Caroline W. Bynum dans son désormais célèbre *Jeûnes et festins sacrés*. Elle a notamment mis en lumière la place centrale que la nourriture occupe dans la vie quotidienne et spirituelle des femmes mystiques. À travers la gestion des aliments, les femmes mystiques exprimeraient à la fois un refus des valeurs domestiques spécifiquement féminines, mais aussi leur rapport au Christ par des pratiques ascétiques que l'Église néglige trop à leurs yeux²⁰².

²⁰¹ Janet L. NELSON, « Monks, secular men and masculinity », dans D. M. HADLEY (éd.), *Masculinity in Medieval Europe*, Londres et New York, Longman, 1999, p. 121-142.

²⁰² Un bilan récent sur ce dossier: Dyan ELLIOTT, « Flesh and spirit: the female body », dans Alastair MINNIS et Rosalynn VOADEN (éd.), *Medieval Holy Women in the Christian tradition c.1100-c.1500*, Turnhout, Brepols, 2010, p. 13-46.

Le refus de s'alimenter normalement empêche de participer à la sociabilité alimentaire ordinaire. Ainsi, alors que Julienne rend visite à une personne très proche, elle apporte son propre repas constitué de quelques petits pois (*VJC* I, 15), tandis qu'Élisabeth est nourrie à la cuillère (*VEE* 29).

Elles ont parfois des pratiques alimentaires si répugnantes que les repas communs semblent peu envisageables. Élisabeth de Spalbeek, si on lui mettait dans la bouche des fruits, de la viande ou du poisson, n'en suce que le jus mais ne le mange pas (*VEE* 29) et Christine l'Admirable va jusqu'à faire bouillir des morceaux de nourriture raclés sur des plats sales qui auraient dû aller aux ordures (*VCM* 24-25).

Leurs pratiques ascétiques finissent par les fragiliser si bien qu'elles sont très souvent malades et sur de longues périodes. Ide de Nivelles est souvent à l'infirmerie de La Ramée et encore plus souvent malade (*VIN* 13 ; 21 et 26) avec même une maladie de quatorze mois (*VIN* 33). Béatrice, pour sa part, est chroniquement frappée par une fièvre durant toute son enfance (*VB* 34) et lors de sa dernière maladie elle est souffrante de Noël jusqu'à août (*VB* 271). Elles souhaitent même tomber malades dans un martyre volontaire : Marie d'Oignies, elle-même souffrante, souhaite contracter les maux des malades qu'elle voit (*VMO* II, 5). Ide, lors d'une pénitence vicairie, est frappée d'une longue maladie de six semaines (*VIN* 5). Ces maladies les écartent momentanément de leur environnement et leur permet finalement d'être plus isolées encore. Dans les communautés monastiques, la maladie est précisément source d'exclusion. Pour des raisons thérapeutiques, les malades sont reléguées à l'infirmerie et ne participent de la même manière à la vie de la communauté. La règle prévoit d'ailleurs des rituels de réintégration dans la communauté.

Ce retrait du monde trouve son achèvement dans un refus têtu de communiquer. Certaines gardent le silence de façon exceptionnelle (*VCM* 50 ; *VMY* 13), comme Marie d'Oignies, qui reste dans un mutisme quasi total de septembre à Pâques (*VMO* I, 12). D'autres n'apprennent pas la langue parlée dans leur monastère (*VLA* II, 1). Certaines d'entre elles envisagent de simuler la folie pour se désengager de toute relation sociale comme Béatrice de Nazareth (*VB* 208-209 et 211-212) ou comportent comme des animaux, telle Christine l'Admirable (*VCM* 17-

18 et 20).

Le comportement singulier des *mulieres religiosae* finit par être un élément clé de leur identité pour elles mais aussi pour les autres. Ainsi, Marguerite d'Ypres est bien connue du prêtre local pour ses pratiques originales. Le jour de son décès, par exemple, Marguerite demande la communion alors qu'elle a peine à avaler de l'eau. Le prêtre accepte quand même de la lui donner, car il s'agit de Marguerite (VMY 47).

IV- La honte et la pénitence

La mise en œuvre à la fois d'un mode de vie singulier et le refus de participer aux conventions sociales permettent aux *mulieres religiosae* d'atteindre leur objectif pénitentiel : pratiquer la honte pieuse, qui se joue sur deux tableaux, une honte de soi-même avec soi-même, mais aussi une honte de l'image sociale et de la notoriété que l'on donne de soi dans la sphère publique, la honte pouvant être définie comme une « émotion de souffrance qui résulte de l'exposition réelle ou envisagée, à une situation condamnable par la morale sociale »²⁰³.

Pour les *mulieres religiosae*, la honte de soi permet véritablement de mettre en œuvre la vertu d'humilité, dans la droite ligne de la règle bénédictine et des coutumes cisterciennes.

De fait, les *mulieres religiosae* se confessaient très volontiers et culpabilisent pour des fautes vénielles : Yvette de Huy se confesse scrupuleusement même si ses auditeurs n'y perçoivent aucune faute [VIH préface 3]. Si Marie d'Oignies pensait avoir commis une faute, elle allait se confesser et avant même de s'y rendre, elle hurlait comme une femme en couches tant elle avait honte (VMO I, 6). Si elles ne se confessaient pas des tentations qui les assaillent, leur sentiment de culpabilité n'en est pas moins violent. Ainsi, Béatrice de Nazareth est à la torture, car le démon lui faisait

²⁰³ C'est la proposition faite par Damien Boquet. Voir « Entre peine et pénitence. Les usages sociaux de la honte au Moyen Âge et au début des Temps modernes » (21-23 octobre 2010, Paris), colloque international organisé par Bénédicte Sère et Jörg Wettlaufer, programme disponible sur <http://www.shamestudies.de/paris/>

apparaître dans ses méditations quotidiennes d'horribles images de différents crimes qu'elle n'avait jamais expérimentés ou seulement pensés être possibles. Elle était honteuse, car ces images elle les avait en présence de Dieu, elle avait même des pensées de blasphème ou d'incroyance (VB 12).

Elles méprisent tout simplement leur propre personne, comme Marie d'Oignies et Ide de Nivelles toutes honteuses quand on les respectait davantage que les autres (VMO II, 2 ; VIN 31). La pratique de l'humilité est omniprésente dans la vie quotidienne des cisterciennes comme chez Aleydis de Schaerbeek et Béatrice de Nazareth. Au réfectoire, Aleydis était tempérée, honteuse et modeste. Au lieu de jeter un coup d'œil ici et là par curiosité, elle était partout simple et se montrait le visage baissé (VAS I, 6). Quant à Béatrice, dans son programme spirituel elle se choisit deux vertus : humilité et obéissance. Elle les pratique davantage, car elle ressent un plus grand besoin de ces deux vertus à ce moment-là. Alors qu'elle se trouve petite et sans valeur, elle montre de la révérence pour tous les autres, petits et grands. Si jamais elle est honorée par l'un d'eux, elle se juge moins méritante du fait de ces honneurs (VB 116).

Chez les béguines qui ne vivent pas dans un monastère, l'humilité est également une préoccupation essentielle. Ainsi, Christine l'Admirable, blessée à la jambe retire ses bandages aussitôt après le départ du médecin « car elle trouvait honteux de se faire soigner quand le Christ ne l'avait pas été » (VCM 17-18).

Les *mulieres religiosae* ne se contentent pas de cette honte personnelle, elles recherchent plus encore les situations publiques humiliantes pour s'abaisser encore davantage. La honte n'est plus subie mais cultivée, comme discipline de vie, elle doit être pratiquée et ressentie intensément. Chez les *mulieres religiosae*, cette mise en œuvre de la honte sociale s'articule autour de deux pratiques : d'une part, il s'agit de proscrire la « vaine gloire », mais il faut également s'humilier publiquement.

Les *mulieres religiosae* fuient toute forme d'honneur : elles refusent la célébrité (BU II, 57, 8 ; VLA I, 20) et cherchent à demeurer anonymes selon leur hagiographe. Elles souhaitent, au contraire, une « vraie gloire » telle Marie d'Oignies (VMO II, 2).

Elles évitent les rencontres avec des personnalités de haut rang. Par exemple, Julienne de Montcornillon reçut un jour la visite de deux évêques Robert de Thourotte et Guiard de Cambrai, ce qu'elle n'apprécia aucunement, car cela ressemblait à un honneur temporel. Elle soupçonna Ève de Saint-Martin de les avoir incités à venir. Aussi, quand elle lui rendit visite elle le lui reprocha et demanda à Dieu de lui apporter autant de honte et de déshonneur qu'elle avait reçu d'honneur (VJC II, 25).

La honte pieuse des *mulieres religiosae* débouche sur la mise en œuvre d'une autre forme de honte qui se doit d'être publique pour prendre toute sa valeur expiatoire, elle se constitue en humiliation sociale qui l'isole des séculiers.

Le cas le plus frappant est sans doute celui de Lutgarde d'Aywières. Après une tentative d'enlèvement par un prétendant, elle trouve refuge chez sa sœur puis, peu de temps après, sur le chemin du retour, une foule de gens l'entoure la fixant avec curiosité. En effet, tous la soupçonnent d'avoir perdu sa virginité pendant le rapt. Elle commence alors à être accablée de honte, mais elle se rappelle le Christ et se ressaisit. Elle lève même son voile et, s'adressant au Christ, lui dit que s'il a vécu la Passion, elle pouvait souffrir pour le payer en retour et lui offrait ainsi sa modestie. Aussitôt la foule se disperse, gênée par son visage découvert (VLA I, 7). Lutgarde apparaît ici doublement marginale. Elle est tout d'abord mise au ban de la société en étant victime de viol²⁰⁴

Au Moyen Âge, le viol a, en effet, une image ambiguë. Ses victimes étaient les boucs émissaires d'une société condamnée à la chasteté par l'Église : ces femmes avaient bouleversé l'équilibre social en provoquant le scandale. Depuis les Pères de l'Église, la suspicion de la perte - réelle ou fictive - de la virginité des femmes rejaillit sur l'Église et c'est alors la réputation de toute l'Église qui en souffre. En outre, les femmes, à qui l'on avait attribué un désir insatiable, étaient supposées trouver leur plaisir dans le viol : elles avaient donc péché. Les filles violées étaient définitivement écartées de la société.

Enfin, Lutgarde est rejetée pour son geste de dévoilement. Grâce à la douleur de la honte, Lutgarde affirme de façon absolue sa foi en Dieu en s'identifiant au Christ

²⁰⁴ Caroline BYNUM, *Jeûnes et festins sacrés...*, note n° 6 p. 196.

humilié de la Passion.

La honte pieuse est donc un outil de mise en ordre intérieure, parce qu'elle provoque le désordre social. En rompant volontairement, ou non, les conventions sociales les *mulieres religiosae* se démarquent doublement de la masse et sont mises au ban de leur environnement social. Cette pratique de la honte pieuse se développe à partir du XIII^e siècle dans le contexte de la nouvelle morale pénitentielle qui lie le pardon à la honte et la honte à l'aveu. D'autres femmes mystiques la mettent en œuvre, telle Angèle de Foligno²⁰⁵.

Chapitre III-Le rejet de la société et de leurs proches

L'attitude et les prises de position des *mulieres religiosae* suscitent incompréhension et mépris, voire même agressivité de leur entourage.

I- Le martyre social des *mulieres religiosae*

Plus que le refus du mariage, c'est leur refus têtu de l'argent qui cristallise les tensions d'après les hagiographes. Le milieu commerçant urbain de la fin du XII^e siècle dans les Pays-Bas méridionaux semble ne pas comprendre un tel dégoût des biens matériels, car dans ce monde la pauvreté est véritablement un déshonneur. Ainsi si les fils d'Yvette de Huy n'ont pas honte de la pauvreté provoquée par les aumônes abondantes de leur mère, ils sentent, néanmoins, que leur honneur sera bafoué par la perte de biens et leur réputation salie parmi leurs proches [VIH IX (26)]. Les familles de l'aristocratie paraissent moins opposées à cet idéal religieux. Le comte Louis II de Looz, avant sa mort, dispose de ses biens selon les conseils de Christine l'Admirable (VCM 44), tandis que le chevalier Yvan de Soignes de la famille de Marie d'Oignies abandonne le siècle et cherche à fuir les personnes à qui il était lié par des affaires financières (VMO II, 3). Le chevalier Thiemer de Rogenies, fils spirituel de Lutgarde d'Aywières, finit ruiné et endure cette situation

²⁰⁵ Damien BOQUET, « *Christus dilexit verecundiam*. La honte admirable d'Angèle de Foligno et la cause des franciscains spirituels », *Rives méditerranéennes*, n° 31, 2008, p. 73-88.

avec une grande patience (VLA II, 24). Le chevalier Jean de Montmirail se convertit par les soins de Jean de Cantimpré et restitue tous les biens qu'il estime avoir volés (VIC II, 8b). Même Marguerite, future comtesse de Flandre, semble réceptive au problème des taxes soulevé par Marguerite d'Ypres (VMY 29). Les parents de la jeune Marie d'Oignies s'interrogent quand celle-ci dédaigne les vêtements délicats qu'ils lui proposent, « quelle sorte de fille allons nous donc avoir ? » (VMO I, 1), tandis que le père d'Ide de Louvain entre dans une colère noire quand il s'aperçoit qu'elle avait acheté le vin de sa propre cave pour en faire ce qu'elle voulait (VILO 159-160).

Cette incompréhension débouche sur une exclusion sociale : les liens se rompent autour de la *mulier religiosa*. Marie d'Oignies et son mari Jean sont critiqués par leurs parentés après avoir abandonné leurs biens. Marie perd même l'amour de sa famille et ceux, qui avant les respectaient elle et son époux, se moquent d'eux, selon Jacques de Vitry (VMO I, 4). Le père d'Yvette de Huy lui retire tout bonnement la garde de ses deux fils quand elle dilapide la fortune familiale en aumônes [VIH IX (25)- IX (31)].

La tradition du martyre se trouve renouvelé dans les *Vitae* autour de la question des tensions entre la sainte et son entourage. Les signes de désaccord prennent alors les formes de violence tantôt orales, tantôt physiques. Cette violence n'est bien sûr jamais le fait des *mulieres religiosae*. Leur position de martyre et la pratique de la vertu de charité les en empêchent et les conduisent même à vouloir le bien de leurs ennemis. Ainsi, Julienne de Montcornillon, tout comme saint Étienne, prie à genoux pour ses assaillants lors de la destruction de son oratoire (VJC II, 28).

Les formes de violence exercées par son entourage contre les *mulieres religiosae* même s'ils s'inscrivent dans une tradition hagiographique, s'en dégagent dans le même temps dans la mesure où les hagiographes mettent en scène des formes d'agression propres à être comprises par le public contemporain, la violence verbale notamment ne doit pas être sous estimée dans une société où l'insertion de chacun passe par la visibilité de tous ses faits et gestes.

1) *Endurer des violences physiques*

Néanmoins, comme dans la grande tradition hagiographique, c'est d'abord à travers leur corps que les *mulieres religiosae* sont violentées. Lutgarde d'Aywières, ayant repoussé un prétendant, manque d'être enlevée par ce dernier alors qu'elle se rend chez sa sœur mais parvient à s'enfuir (VLA I, 5). Plus loin, elle refuse de recevoir le baiser de paix de l'abbé de Saint-Trond en visite au monastère de Sainte-Catherine, mais les autres moniales la tiennent pour l'obliger à l'accepter. Pourtant la main de Dieu vient opportunément empêcher qu'elle ressente physiquement ce contact corporel (VLA I, 21).

Certaines agressions physiques mentionnées dans les *Vitae* dépassent, néanmoins, le simple cadre de l'*exemplum* moralisateur. C'est le cas notamment des violences faites à Julienne de Montcornillon : elle subit deux attaques particulièrement violentes à l'intérieur même de la léproserie de Montcornillon. À la mort du prieur Godefroid, un nouveau prieur simoniaque tente de contrôler toutes les archives de la léproserie, en même temps qu'il régleme les mœurs de l'établissement. Comme Julienne refuse de lui céder le moindre document, il en appelle aux habitants de Liège, dont une délégation s'introduit dans la léproserie et, ne trouvant pas de documents, saccage l'oratoire de Julienne. Aussi, quitte-t-elle Montcornillon (VJC II, 21). Après la mort en 1246, du protecteur de Julienne, l'évêque de Liège, Robert de Thourotte, les violences reprennent de plus belle : les opposants à Julienne lancent des pierres sur son oratoire et le détruisent avant de s'attaquer au dortoir où Julienne est cachée. (VJC II, 28). Bien que le conflit dépasse en réalité, la personne de Julienne, il est tout à fait remarquable de voir se déployer une telle violence physique à l'égard de femmes pieuses et contre des bâtiments religieux.

Christine l'Admirable fait également les frais de telles violences physiques. Rapidement perçue comme une possédée, elle est enchaînée (VCM 9). Mais elle s'enfuit, aussi ses sœurs et ses amis envoient un homme la capturer et comme il n'y parvient pas, il lui casse tout bonnement une jambe. Ramenée chez elle, le médecin l'attache à une colonne dans une cellule (VCM 17-18). De nouveau en fuite et de nouveau rattrapée, elle est accrochée à un joug en bois, tandis que ses sœurs la

nourrissent comme un chien d'un peu de pain et d'eau (VCM 19). Les opposants à Christine n'hésitent pas user tour à tour de la torture et de l'humiliation, de l'enfermement et l'enchaînement pour la neutraliser.

2) *Faire face aux quolibets*

Cependant, plus que les violences physiques, ce sont surtout des attaques orales qu'essuient les *mulieres religiosae*. Ces violences se divisent en deux catégories en fonction de leur portée. Les critiques directes, les insultes, les sobriquets et les moqueries ont avant tout pour but de déstabiliser les *mulieres religiosae*, de les provoquer afin qu'elles perdent le contrôle d'elles-mêmes. Les *Vitae* mentionnent d'ailleurs la patience angélique de certaines d'entre elles : Marie d'Oignies supporte les affronts et ne répond pas aux calomniateurs (VMO II, 5), tandis qu'Ide de Nivelles et Béatrice de Nazareth endurent avec patience les maux, les insultes et les calomnies de leurs détracteurs (VIN 32 ; VB 117).

À ces violences directes s'ajoutent les rumeurs, les surnoms blessants, les critiques, qui n'ont pour autre but que de salir la réputation des *mulieres religiosae* pour mieux les discréditer et en venir à bout.

Les insultes dont elles sont victimes ne sont pas détaillées par les hagiographes, même s'ils précisent bien que les *mulieres religiosae* ont dû y faire face. On ne connaît pas mieux les sobriquets moqueurs dont on les affuble. Pourtant Jacques de Vitry, lorsqu'il dresse le panorama du phénomène béguinal dans le prologue de la *Vita Mariae Oigniacensis*, explique que les détracteurs des *mulieres religiosae* « forgeaient des noms nouveaux aux dépens de ces malheureuse », mais il n'en mentionne aucun.

Le rédacteur de la *Vita Juliane de Corelion* en donne, néanmoins, un exemple précis en rapportant l'un de ceux qui fut attribué à Julienne de Montcornillon. Après avoir commencé la promotion de la Fête-Dieu, Julienne devient, en effet, l'objet de moquerie et reçoit le surnom de « la rêveuse » (VJC II, 10), disqualifiant ainsi

totale son pouvoir prophétique²⁰⁶. C'est une critique habituellement formulée à l'encontre des dévots mystiques de la région, si l'on en croit Jacques de Vitry. Selon lui, les détracteurs des *mulieres religiosae* considèrent les révélations et les prophéties des saints comme des fantasmes et des rêves trompeurs (*VMO* prologue).

D'autres sobriquets ont sans aucun doute circulé, notamment le terme de béguine qui dans les premiers temps de son utilisation était péjoratif, voire injurieux.

Les *mulieres religiosae* ne s'en offusquent et restent sereines, tout comme Ide de Nivelles, car qu'on l'insulte ou quand on la loue, elle gardait toujours l'ordre dans son esprit. (*VIN* 31). Sans doute même ces *mulieres religiosae* se réjouissent-elles de ces injures qui ravivent leur humiliation, éprouvent leur foi dans une nouvelle sorte de martyre. Peut-être même finissent-elles par se complaire dans les rumeurs et les moqueries²⁰⁷.

Outre, les sobriquets, leurs opposants lancent de méchantes rumeurs à leur sujet, toujours avec l'idée de les discréditer en leur refusant un quelconque pouvoir. Ainsi, Christine l'Admirable est assimilée à une possédée (*VCM* 9, 17-18), tandis que Béatrice de Nazareth est traitée de folle, car elle désire ardemment mourir (*VB* 157). Les détracteurs des *mulieres religiosae* semblent profondément opposer à leur spiritualité mystique. Ainsi, Hugues de Floreffe, dans le prologue de la *Vita Ivettae*, redoute les remarques des « détracteurs qui ne peuvent croire que ce qu'ils voient et qui sont en dehors de la grâce de Dieu » [*VIH* prologue 6]. Jacques de Vitry fait également référence à des calomniateurs et des persécuteurs qui semblent viser plus particulièrement les *mulieres religiosae* en tant que mystiques (*VMO* prologue) et notamment Marie d'Oignies (*VMO* II, 5), ce que confirme Gossuin de Bossut pour Ide de Nivelles (*VIN* 32).

La rumeur de déséquilibre mental semble largement utilisée par les détracteurs des *mulieres religiosae* et des hommes saints. Jacques de Vitry, encore, insiste sur ce point expliquant que les détracteurs traitent de haut tous les hommes

²⁰⁶ Laurence Moulinier a montré que des sobriquets moqueurs sont volontiers utilisés par le démon pour se moquer des saints et saintes, en mettant en exergue sur leurs points faibles. Laurence MOULINIER, « Quand le Malin fait de l'esprit. Le rire au Moyen Âge depuis l'hagiographie », *Annales. Histoire, Sciences sociales*, 52^e année, n° 3, 1997, p. 457-475.

²⁰⁷ Nicole BÉRIOU, « Robert de Sorbon, le prud'homme et le béguin, suivi d'Appendice I et II », *Comptes rendus des séances de l'année..., Académie des inscriptions et belles-lettres*, n° 2, 1994, p. 469-510.

spirituels, comme s'ils avaient affaire à des déséquilibrés ou des idiots (*VMO* prologue). Parfois les calomnies se font plus précises comme pour Julienne de Montcornillon impliquée malgré elle dans un conflit politique : elle aurait volé des archives et soudoyé l'évêque de Liège Robert de Thourotte pour qu'il institue la Fête-Dieu (*VJC* II, 21).

L'ensemble de ces calomnies dessine une mauvaise réputation accablant les *mulieres religiosae*, semant le doute dans l'opinion publique, comme chez ce cistercien d'Aulne qui entendant les surnoms injurieux à leur sujet se demande qui sont réellement ces femmes. L'Esprit saint lui répond : « On les trouvera stables dans la foi et efficaces dans les œuvres », ce qui suscita chez lui un amour profond pour ces femmes dévotes (*VMO* prologue).

Dans une société qui accorde autant d'importance à la foi et à la confiance, la réputation joue un rôle clé et devient un véritable enjeu en cas de tensions²⁰⁸. Les *mulieres religiosae* ne sont donc pas les seules victimes de ce type d'attaque, les hommes dévots sont également touchés (*VMO* prologue), quel que soit leur rang. Thomas de Cantimpré rapporte ainsi l'histoire d'un duc qui, après s'être converti à « une vie plus correcte », est critiqué par les siens, en particulier ses chevaliers qui complotent contre lui, estimant notamment qu'il accorde trop d'importance aux clercs de son entourage (*BU* II, 53, 30). Louis IX lui-même est critiqué pour son extrême piété et son comportement jugé indigne d'un roi. Un messenger du comte de Gueldre, par exemple, le surnomme le « roi papelard » et le décrit comme encapuchonné et courbé en signe de dévotion, tandis qu'un professeur en théologie affirme qu'il ne devrait pas mettre des habits communs mais plutôt se vêtir de pourpre²⁰⁹.

3) *L'épreuve des procédures judiciaires*

Dans la première moitié du XIII^e siècle, il est rare que ces tensions latentes

²⁰⁸ Sur la question de la sainteté et de la médisance, voir Anne WAGNER, « Calomnier les saints: la rumeur médisante dans l'hagiographie », dans Maïté BILLORE et Myriam SORIA (dir.), *La rumeur au Moyen Âge. Du mépris à la manipulation, V^e-XV^e siècle*, Rennes, PUR, 2011, p. 301-310.

²⁰⁹ « *papelardum regem* » *BU* II, 57, 63-64.

débouchent sur des conflits ouverts mettant aux prises une *mulier religiosa* et l'Institution dans une procédure judiciaire. Seuls deux cas sont documentés.

Yvette de Huy, une fois veuve, s'oppose à son père au sujet de son remariage. Celui-ci sollicite l'évêque de Liège Radulphe de Zahringen qui, en tant que proche, est chargé de la convaincre d'accepter de nouvelles noces [VIH VI (15)]. Bien qu'Hugues de Floreffe ne précise pas la date de l'audience, elle se situe vraisemblablement entre 1175 et 1180, devant les grands de la région. L'évêque de Liège, finit par abonder dans son sens malgré l'opposition de tous. Il se pose alors comme son protecteur, y compris devant le père d'Yvette tout en lui demandant à Yvette de professer publiquement son choix de vie religieuse : le veuvage chaste [VIH VI (16)].

L'autre affaire, plus sérieuse, concerne Catherine de Louvain, juive convertie par maître Rénier et entrée au monastère cistercien de Parc-les-Dames. D'abord problème familial, elle débouche sur un procès, qui se tient entre 1218 et 1221. Catherine devient chrétienne par les soins de maître Rénier qui, selon Césaire de Heisterbach, est alors le chapelain du duc de Louvain (*DM* II, 25). Elle entre ensuite au monastère de Parc-les-Dames au grand dam de sa famille qui veut la marier selon Thomas de Cantimpré. Comme elle y est entrée sans autorisation parentale, la famille prétend la récupérer et se lance dans une procédure judiciaire (*BU* II, 29, 20). Surtout, Catherine a reçu le baptême à l'insu de ses parents et contre leur volonté, alors que la papauté du XIII^e siècle cherche plutôt à interdire le baptême forcé des juifs. Catherine de Louvain aurait confondu tout le monde par sa constance et l'affaire se serait arrêtée là selon Thomas de Cantimpré, mais Césaire de Heisterbach donne davantage de précisions et montre que l'affaire a impliqué des personnalités importantes. En effet, le cas finit par opposer d'une part Henri I^{er}, duc de Brabant, et l'évêque de Liège, Hugues de Pierrepont qui soutiennent la famille, à, d'autre part, l'abbé de Villers, Walter d'Utrecht (1214-1221) et l'évêque Engelbert de Cologne (1216-1225) qui souhaitent garder Catherine. L'affaire est portée devant le pape Honorius III (*DM* II, 25). L'affaire judiciaire devient une question politique qui dépasse largement la personne de Catherine, comme c'est le cas pour Julienne et la léproserie de Montcornillon.

Finalement, ces deux procédures judiciaires semblent s'être tenues moins pour pénaliser personnellement les deux *mulieres religiosae* que pour répondre à un vide légal dans une période de tâtonnement de l'institution, tantôt sur le veuvage chaste et la réclusion, tantôt sur la conversion des enfants juifs. L'Église y voit justement l'occasion de réfléchir aux normes à établir. Ainsi, après l'affaire d'Yvette de Huy, l'évêché de Liège semble plus tatillon sur l'enfermement des recluses : dans les années 1220, il surveille leur nombre et veille à leurs conditions d'enfermement [XLIV (113)]. On est donc loin des procédures judiciaires que doivent endurer les béguines à partir du milieu du XIII^e siècle, où il s'agit véritablement de les faire plier aux règles établies. Dans la première moitié du XIII^e siècle, l'institution cherche à négocier les conditions de leur insertion sociale.

II- Les opposants aux premières *mulieres religiosae*

Globalement, elles ont peu de moyens pour s'opposer aux figures d'autorité qui leur font face, qui sont le plus souvent des hommes, du moins sont-ils mis en exergue sur le plan littéraire par la longueur des passages qui leur sont réservés²¹⁰. Généralement, les *mulieres religiosae* se préservent de tout conflit par une attitude irréprochable d'humilité et de patience, tout comme les convers, tels que Arnulf, qui faisait preuve d'une telle humilité qu'aucun mot de reproche ne pouvait le contrarier (VA II, 3). Néanmoins, à travers les *Vitae*, quelques opposants aux *mulieres religiosae* apparaissent, ce sont le plus souvent des femmes ainsi que des membres du clergé.

1) *Les mulieres religiosae face à leurs parents*

Dans l'hagiographie féminine, il est classique de voir les saintes aux prises avec leur parenté, conflits familiaux qui pourraient s'apparenter à des crises

²¹⁰ Selon Thomas J. Heffernan, l'hagiographie féminine du XIII^e siècle oppose volontiers les saintes à des figures masculines. Voir *Sacred Biography: saints and their interpreters in the Middle Ages*, p. 261.

d'adolescence et auraient pour fonction de souligner nettement les conflits de générations²¹¹.

La famille apparaît assez largement dans les récits de l'enfance des *mulieres religiosae* et des saints hommes contemporains. Marguerite d'Ypres et Élisabeth de Spalbeek, qui vivent au sein du groupe familial, ont bien sûr de nombreux contacts avec leur parenté. Yvette de Huy, Béatrice de Nazareth, Marie d'Oignies et Catherine de Louvain sont elles aussi assez liées à leur parenté, chacune pour des raisons différentes : Béatrice vit dans l'ordre cistercien avec toute sa famille, alors que Marie d'Oignies et Catherine de Louvain se démènent contre la leur pour poursuivre leur choix religieux. Yvette de Huy connaît une situation intermédiaire : tantôt elle lutte contre sa propre parenté pour assumer ses choix, tantôt ils suivent ses conseils spirituels. À l'inverse, Julienne de Montcornillon semble très éloignée de sa parenté, mais elle est orpheline, seule sa sœur Agnès reste dans son entourage. Quant à Aleydis de Schaerbeek, sa sœur Ide, apparemment cistercienne tout comme elle à La Cambre, semble prendre soin d'elle (VAS II, 17)²¹².

La parenté est tantôt totalement tournée vers le siècle dans la plus pure tradition hagiographique - c'est la tendance suivie par Jacques de Vitry et Thomas de Cantimpré-, tantôt extrêmement pieuse. Si l'on considère la parenté au sens large, en incluant aussi les oncles et les tantes, les parentés des classes moyennes du XIII^e siècle sont majoritairement pieuses, comme celles d'Ide de Nivelles, de Béatrice de Nazareth, de Julienne de Montcornillon. Elles dominent même si on prend en compte les parentés partiellement pieuses, comme celle de Marguerite d'Ypres²¹³.

Le deuxième cas de figure, plus fréquent, tend à s'imposer dans les familles du milieu marchand des saintes après les années 1180 et 1190. En dix ans la réforme de la spiritualité des laïcs semble avoir largement fait souche dans le monde urbain du nord de l'Occident. Thomas de Cantimpré en témoigne personnellement : en effet,

²¹¹ Michael GOODICH, *Vita perfecta: the ideal of sainthood in the thirteenth century*, Stuttgart, A. Hiersemann, 1982. Voir également: Anita GUERREAU-JALABERT, article « Parenté », dans Jacques LE GOFF et Jean-Claude SCHMITT (dir.), *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*, Paris, Fayard, 1999, p. 860-876 et du même auteur « Sur les structures de parenté dans l'Europe médiévale », *Annales ESC*, 36^e année, n° 6, 1981, p. 1028-1049.

²¹² Voir en annexe (n° 2), la visibilité de la parenté dans les *Vitae* de chaque *mulier religiosa*.

²¹³ Voir les annexes (n° 3 et 4) sur la place de la religion chez les parents des *mulieres religiosae* et leur parenté.

il affirme qu'il a vu et connu de nombreuses personnes religieuses, hommes et femmes, en Lotharingie, « et comme un homme élevé dans cette région », il avait accepté leurs visions et leurs visitations secrètes, et plus particulièrement les révélations de Marie d'Oignies (*VMO-S X*). Césaire de Heisterbach confirme cette tendance pour le monde rhénan, avec peut-être un léger décalage chronologique qui porterait le tournant après les années 1210. Les témoignages qu'il rapporte au sujet de conversions de femmes dévotes et leur entrée difficile dans une communauté religieuse le laissent supposer (*DM I*, 41-43).

Ces changements ont peut-être été particulièrement rapides dans la mesure où les familles nobles locales avaient déjà amorcé la tendance, comme le suggère le cas de Gilles, prieur d'Oignies (†1233) et de sa parenté. Gilles est issu d'une famille pieuse. Son père, au service du seigneur de Walcourt, a quatre fils dont trois deviennent prêtres, Gilles lui-même, Robert et Jean, tandis que le benjamin, Hugues, devient orfèvre. Gilles, l'aîné, fonda le prieur d'Oignies en 1187. Sa mère vit également au prieuré d'Oignies et Marie d'Oignies l'y côtoie. Enfin, son neveu est Baudouin de Barbençon, lui-même prieur à Oignies à la suite de son oncle²¹⁴.

Avant 1180-1190, la parenté se présente plutôt comme celle de Marie d'Oignies. Ses parents non seulement souhaitent la revêtir de vêtements délicats (*VMO I*, 1) et la marient à quatorze ans contre sa volonté (*VMO I*, 2), mais ils sont loin d'être exemplaires dans leur comportement, comme la mère de Marie d'Oignies qui profite de bien mal acquis comme ses ancêtres (*VMO-S XI* et *BU II*, 54, 17-18).

À partir des années 1190, voire dès la fin des années 1180, les parents pieux sont plus fréquents dans les *Vitae* et les tensions familiales se réduisent. Ainsi, la mère de Yvette de Huy se convertit vers 1180 et son père vers 1191 avant d'effectuer un pèlerinage à Saint-Jacques de Compostelle, de se faire reclus, puis cistercien à Villers Les parents d'Ide de Nivelles semblent présenter le même profil : sa mère a vécu religieusement et son père semble assez pieux pour lui confectionner lui-même le manteau qu'elle porte spécialement étant enfant pour aller à la messe le matin (*VIN 1*). La famille de Marguerite d'Ypres semble plus divisée. Un oncle maternel est prêtre et prend soin d'elle dans son enfance (*VMY 5*), tandis qu'une tante

²¹⁴. « History of the Foundation of the Venerable Church of Blessed Nicholas of Oignies and the Handmaid of Christ Mary of Oignies », dans Anneke B. MULDER-BAKKER (éd.), *Mary d'Oignies: Mother of Salvation*, Turnhout, Brepols, 2006, p. 167-173.

accueille chez elle les dominicains de Lille (*VMY* prologue) et parle de Dieu avec sa nièce (*VMY* 38).

Mais le cas le plus exceptionnel est sans aucun doute celui de la parenté de Béatrice de Nazareth, qui n'est pas sans rappeler celle de Bernard de Clairvaux : son père Bartholomé est très pieux (*VB* 8), tout comme sa mère Gertrude est zélée et amoureuse de la chasteté (*VB* 8), tandis que tous ses frères et sœurs entrent dans les ordres.

Ce profil s'impose dans les *Vitae* cisterciennes. La famille d'Abond ressemble beaucoup à celle de Béatrice de Nazareth à l'exception notable du père tourné vers le siècle, qui tente vainement d'empêcher ses enfants de mener une vie religieuse, alors que la mère appelée Marie est empressée de diriger ses fils et ses filles vers Dieu (*VAb* I). Deux fils, Jacques et Jean, sont moines cisterciens à Val-Saint-Lambert (*VAb* I) et deux filles, Gela et Marie, sont cisterciennes, la première à Val-Notre-Dame et la deuxième à La Ramée. La troisième fille Walburge ou Wiburge, aînée d'Abond, n'est pas nonne mais vécut religieusement au foyer familial jusqu'à sa mort (*VAb* I). C'est le même schéma pour la parenté de Godefroid Pacôme. Le père Rénier et la mère Aléide vivent selon la loi de l'Église une vie honnête. Renier, le père, apparemment chambellan et tailleur du duc de Brabant, fait ce qu'il peut pour que le duc donne de l'argent aux pauvres, puis il entre à Villers comme convers vers 1216 (*VGP* Incipit Vita I). La mère Aléide vit saintement quasiment comme une moniale. Elle visite les infirmes dans une villa appelée Herent, elle donnait de l'argent en aumône (*VGP* Incipit Vita II). Le frère aîné Rénier, après des études à Paris, devient moine à Villers avec ses deux autres frères (*VGP* Incipit Vita IV). La seule fille, Aléide, veut depuis l'enfance devenir nonne, aussi ses parents la conduisent-ils au monastère de Parc-les-Dames (*VGP* Incipit Vita III).

Cette évolution hagiographique, sinon spirituelle, explique que, contrairement à la tradition, le père soit rarement présenté comme un opposant à sa fille *mulier religiosa*, comme celui d'Yvette de Huy, qui arrange son premier mariage sans se préoccuper de ses états d'âme [*VIH* II (9)], lui retire pendant un temps ses enfants [*VIH* IX (25)], veut l'obliger à convoler une deuxième fois [*VIH* VI (15)] et enfin

s'oppose à son départ pour la léproserie de Huy [*VIH X* (34)]²¹⁵. En tant que figure d'autorité légale, il parvient même à lui faire investir l'argent familial dans un trafic usurier [*VIH IX* (26)]. Le père de Catherine de Louvain présente le même profil mais doit être compris dans le contexte de conversion au christianisme de sa fille (*BU II*, 29, 20). La tradition hagiographique semble davantage respecter par Césaire de Heisterbach qui rapporte de nombreux cas de jeunes filles et de femmes opposées à leur parenté. Il raconte notamment le cas de quatre sœurs charnelles qui entrent au monastère de prémontrées de Fuessenich, non sans difficulté pour la dernière. Ses parents la frappent et la donnent en mariage contre son gré (*DM I*, 42).

Le *Liber sororum* des dominicaines d'Unterlinden témoigne des mêmes tensions familiales autour du mariage²¹⁶. Agnès de Herckheim, l'une des fondatrices d'Unterlinden, d'origine noble, est mariée de force par ses parents (*LS XXI*), tandis qu'Hedwig de Gundolzheim, en parfaite vierge sainte, refuse si bien le mariage, qu'elle est persécutée par ses parents et son fiancé (*LS XVIII*). La question du mariage au cœur des relations familiales, par sa récurrence, semble dépasser le simple cliché hagiographique et être une question de fond propre aux femmes médiévales. Les pères de famille sont parfois eux-mêmes des menaces sexuelles pour filles. Ainsi, Ide de Nivelles reçoit une révélation au sujet d'un homme qu'elle connaît : elle apprend qu'il a été incestueux avec sa propre fille (*VIN 11*).

À l'inverse, les mères sont bien plus visibles et plus virulentes à l'encontre de leur fille. On est loin de la figure traditionnelle de la mère instigatrice de la conversion spirituelle, clé de voûte de la mystique de nombreux saints et saintes, comme chez Bernard de Clairvaux²¹⁷.

Dans les *Vitae*, les mères servent plutôt de faire-valoir à leur sainte fille, comme la mère de Marie d'Oignies, celle de Catherine de Louvain, surtout celle de Marguerite d'Ypres. Cette dernière tente de d'empêcher sa conversion (*VMY 6*) et lui fait maints reproches : de garder un silence absolu (*VMY 13*), de ne pas avoir

²¹⁵ Sur la figure du père opposé à sa sainte fille, voir Thomas J. HEFFERNAN, *idem*, p. 269.

²¹⁶ Pour une présentation du *Liber sororum* d'Unterlinden nous nous permettons de renvoyer à notre mémoire de DEA : Anne-Laure MÉRIL-BELLINI DELLE STELLE, *Les relations des femmes mystiques de la région de Liège...*, p. 44-49.

²¹⁷ Jacques MAÎTRE, « Entre femmes. Notes sur une filière du mysticisme catholique/Among Women. Notes on Catholic Mysticism », *Archives des sciences sociales des religions*, n° 55, janvier-mars 1983, p. 105-137.

d'appétit (VMY 16), de ne pas se couvrir la tête correctement (VMY 19), mais aussi de ne pas travailler comme ses sœurs et de passer son temps en prière (VMY 14), notamment quand une de ses sœurs accouche dans la douleur (VMY 27). Elle la gronde sévèrement quand elle s'aperçoit que Marguerite a jeté les œufs qui constituaient le repas familial (VMY 15). Leurs relations semblent s'apaiser à l'approche de la mort de Marguerite, à laquelle sa mère se montre sensible (VMY 41 et 46). Dans les ultimes moments, sa mère est présente à son chevet (VMY 49) et reçoit même une grâce au moment de son trépas comme Marguerite l'avait prédit (VMY 52). C'est à peu de chose près la même relation entre Marie d'Oignies et sa mère. Cette dernière, tout comme son père, lui reproche son choix de mode de vie, pourtant Marie s'inquiète pour l'âme de sa mère défunte qui était une mondaine (BU II, 54, 7-18).

La mère de Lutgarde d'Aywières pourrait faire exception mais son insistance à faire entrer sa fille au monastère n'a pas de réels motifs religieux. En réalité elle l'engage à épouser le Christ pour éviter une mésalliance après la perte de sa dot (VLA I, 1). La mère de Béatrice de Nazareth (VB 8 et 19) et celle d'Abond (VAb 1-2) constituent, quant à elles, de véritables modèles spirituels pour leur sainte progéniture, mais sans doute s'agit-il pour les hagiographes de se calquer sur la figure de la mère de Bernard de Clairvaux, Aleth de Montbard²¹⁸.

Les sœurs sont également particulièrement visibles dans les *Vitae*. Au sein des fratries, les sœurs sont, en effet, davantage mentionnées que les frères, avec une proportion de 80% contre 20%²¹⁹. On serait tenté d'y voir un déséquilibre du *sex ratio* démographique dans la lignée de la *Frauenfrage*, mais il est plus vraisemblable que les hagiographes se soient servis de la figure de la sœur comme contre-point de la sainte, de préférence aux frères charnels qui du coup sont rarement mentionnés, sauf s'ils sont pieux ou religieux, comme les deux frères de Marie d'Oignies qui n'apparaissent que très brièvement pour signaler leur entrée chez les cisterciens (VMO II, 4).

Les sœurs sont le plus souvent les parfaits contre-points des *mulieres*

²¹⁸ Sur la place de la parenté chez les cisterciens, voir Chloé MAILLET, « Bernard de Clairvaux et la fratrie recomposée », *Médiévales*, n° 54, 2008, p. 13-34.

²¹⁹ Voir l'annexe (n° 5) sur la visibilité des frères et sœurs des *mulieres religiosae* dans les *Vitae*.

religiosae. En effet, si les sœurs sont laïques, elles sont impures et, si elles sont religieuses, elles sont imparfaites sur le plan spirituel. Julienne de Montcornillon, par exemple, a une sœur aînée, Agnès, également à la léproserie de Montcornillon, mais elle n'atteint pas sa perfection (*VJC* I, 2), tout comme Hersende, femme de vie honnête, convertie à une vie dévote et sœur d'Ide de Nivelles, mais qui ne comprend pas ce que sa sœur lui explique sur la Trinité (*VIN* 33).

La mention des sœurs dans les *Vitae* des *mulieres religiosae* prend parfois un tour métaphorique, chacune d'entre elles semblant illustrer un mode de vie accessible aux femmes médiévales. Ainsi, après la mort des parents de Christine l'Admirable, l'aînée s'occupe de prier, la deuxième des tâches domestiques et la troisième, Christine, du soin du bétail (*VCM* 4), figurant ainsi l'une Marie, l'autre Marthe et la dernière une Marie Madeleine mystique - puisque c'est à elle seule que Dieu se manifeste - soit une allégorie du mode de vie béguinal. Margot H. King a remarqué également cette triple répartition, qui selon fait songer à celle existant dans les monastères féminins distinguant les nonnes de chœur, les sœurs converses et celles affectées aux travaux agricoles²²⁰.

La césure spirituelle qui sépare les sœurs devient une véritable barrière sociale. Celles de Marguerite d'Ypres, par exemple, sont particulièrement indécates vis-à-vis de leur pieuse sœur : elles la critiquent devant frère Siger et ne comprennent pas du tout ses pratiques religieuses (*VMY* 18-19).

Malgré tout, certaines *mulieres religiosae* gardent des liens avec leurs sœurs. Lutgarde d'Aywières, par exemple, entend la voix de sa défunte sœur arrivée au Purgatoire qui lui demande le suffrage de ses prières (*VLA* II, 13). Elles cherchent parfois leur conversion comme Marguerite d'Ypres (*VMY* 10). Celle-ci rêve même de Jésus-Christ qui lui montre trois couronnes d'or dont deux sont réservées à ses sœurs (*VMY* 8). Il est plus rare que les sœurs des *mulieres religiosae* prennent soin d'elles, et si c'est le cas ce soin est avant tout matériel. La sœur d'Aleydis de Schaerbeek prend soin de cette dernière au monastère de La Cambre (*VAS* II, 17), tandis qu'Élisabeth de Spalbeek est assistée par ses deux petites sœurs (*VEE* 7).

²²⁰ Barbara NEWMAN (éd), *Thomas of Cantimpré, The Collected Saints' Lives...*, note infra 5, p. 129.

2) *L'époux pieux et les mariages chastes*

Cette nouvelle mise en scène hagiographique de la parenté de la sainte est complétée par une approche de la figure du prétendant, fiancé ou époux. Traditionnellement, ils se montrent peu soucieux des vœux de virginité des jeunes filles, comme l'un des prétendants de Lutgarde qui pense un temps entrer dans la maison où elle vit (*VLA I, 2*), ou l'amoureux éconduit qui tente de l'enlever (*VLA I, 5*), d'autres ne respectent pas le désir de chasteté des veuves [*VIH VIII (20)-VIII (24)*].

Néanmoins, la période voit apparaître la figure du mari pieux, respectueux non seulement de la spiritualité de son épouse, mais aussi de sa pureté sexuelle²²¹. Le célèbre couple chaste d'Elzéar de Sabran et Delphine de Puymichel ne doit pas faire perdre de vue des cas plus discrets qui montrent une évolution de la vie spirituelle dans le mariage au XIII^e siècle. Thomas de Cantimpré rapporte un cas célèbre en son temps, celui des parents d'un garçon appelé Achase de Thourout. L'enfant meurt à sept ans, sans doute vers 1220, après avoir vécu pieusement en désirant ardemment recevoir l'eucharistie - ce qui est alors interdit. Ses parents, sensibles à ses exhortations et sa piété, se séparent : la mère entre dans un monastère cistercien, tandis que le père se fait Prêcher. (*BU II, 28, 2-10*). Thomas mentionne également le mariage non consommé d'Élisabeth de Wans avec un chevalier. Après un an de mariage elle est toujours vierge et parvient à devenir nonne (*BU II, 50, 4-6*).

Tous les mariages ne deviennent pas chastes après la naissance des enfants. Ainsi, Marie d'Oignies, mariée contre son gré à Jean (*VMO I, 2*), parvient à le persuader de ne pas consommer le mariage. Celui-ci respecte son engagement religieux et finit même par se convertir après avoir reçu une révélation divine au sujet de Marie : elle n'est pas sa femme, mais une vierge que le Seigneur lui a confiée (*VMO I, 3*). Leur union spirituelle double le lien conjugal. Marie d'Oignies reçoit d'ailleurs la divine assurance qu'elle retrouvera son époux dans l'au-delà, comme le promettaient les Pères de l'Église aux veuves.

Ces aménagements hagiographiques conduisent à développer d'autres figures

²²¹. Dyan ELLIOTT, *Spiritual Marriage: Sexual Abstinence in Medieval Wedlock*, Princeton, Princeton University Press, 1993.

d'opposition au sein des *Vitae*. Il s'agit, contre toute attente, du personnel religieux que côtoient les *mulieres religiosae*. Ce changement de canevas est révélateur de la situation à laquelle sont confrontées les femmes religieuses des Pays-Bas méridionaux au tournant de la fin du XII^e siècle et de la première moitié du XIII^e siècle : les partisans d'une approche traditionnelle de la foi ne voient pas d'un bon œil leur élitisme spirituel aligné sur la réforme religieuse mise en place par l'Église.

3) *L'hostilité de milieux cléricaux*

Certains *mulieres religiosae* sont donc en butte à des membres de leur propre communauté. Ainsi, Lutgarde d'Aywières est critiquée pour son enthousiasme religieux par les vieilles nonnes de Sainte-Catherine de Saint-Trond (VLA I, 8), tandis que Julienne de Montcornillon ne parvient pas à plier toutes les sœurs de la léproserie de Montcornillon à sa rigueur religieuse (VJC I, 40 ; II, 3-4).

Leurs pratiques inhabituelles créent également des tensions : par exemple, Ide de Nivelles craint les critiques des sœurs de La Ramée parce qu'elle n'arrive pas à communier (VIN 21), Béatrice de Nazareth est moquée par les autres du fait de son désir obsessionnel de rejoindre la patrie céleste (VB 157).

Plus délicate à gérer encore est la nette hostilité de certains ecclésiastiques défavorables à leur approche de la religion et au pouvoir qui leur est concédé du fait de leur charisme. Certains ecclésiastiques, par exemple, s'opposent à la promotion de la Fête-Dieu, en fournissant justement un argument d'ordre liturgique : cette nouvelle fête est inutile, car le sacrement est célébré déjà quotidiennement sur l'autel (VJC II, 10).

Ces ecclésiastiques semblent être plutôt des membres du clergé séculier, notamment des prêtres paroissiaux. Christine l'Admirable demande au prêtre de Saint-Christophe de lui donner la communion, mais comme il est occupé, elle va en voir un autre qui, au contraire, la lui donne immédiatement (VCM 10). Un des prêtres, sans doute de la léproserie de Willambroux et vraisemblablement un clerc séculier, demande à Marie d'Oignies de contenir ses larmes ce qu'elle ne parvient pas à faire (VMO I, 5). Le cas le plus évident est bien sûr celui d'Yvette de Huy qui

tente de réformer le clergé séculier de Huy : trois prêtres concupiscent [VIH XXII (62) ; XXI (73) ; XXXII (91)], un sacristain corrompue de femmes [VIH XXVI (81)] et un diacre avare [VIH XXVII (83)].

Après la fin du XII^e siècle, les allusions aux oppositions du clergé séculier s'estompent et la tendance semble même s'inverser à partir du début du XIII^e siècle. Ainsi, le prêtre de l'église que fréquente Marguerite à Ypres est plutôt sensible à ses pratiques : il donne une pièce à Marguerite pour qu'elle-même puisse en faire l'aumône (VMY 22), il la fait communier alors qu'elle est mourante en précisant qu'il fait cette exception pour Marguerite (VMY 47).

Le cas de Julienne de Montcornillon doit être regardé comme une exception et analysé dans le contexte particulier de la cité de Liège dans les années 1240. Celle-ci a face à elle trois groupes d'opposants : ceux de l'intérieur de Montcornillon, mais aussi des ennemis externes, certains habitants de Liège qui se mêlent des problèmes internes à Montcornillon, enfin certains ecclésiastiques qui s'opposent à la création de la Fête-Dieu. Si quelques « clercs, de pieuses personnes, de grands théologiens » parmi lesquels Jean de Lausanne, l'archidiacre de Liège Jacques de Troyes, Hugues de Saint-Cher alors provincial des dominicains, Guiard de Laon et d'autres clercs - vraisemblablement les chanoines et les dévots de la collégiale Saint-Martin de Liège - la soutiennent volontiers (VJC II, 7), d'autres hommes d'Eglise s'y opposent radicalement. Il s'agit sans doute des chanoines cathédraux de Saint-Lambert de Liège (VJC II, 14) et peut-être de l'évêque de Liège Henri de Gueldre qui démet frère Jean de son poste de prieur de la léproserie (VJC II, 27). Mais ce dur conflit auquel Julienne doit faire face est en fait davantage une question politique qu'un problème entre clergé conservateur et nouveaux dévots.

Le clergé régulier, quant à lui, semble avoir été plus rapidement favorable aux *mulieres religiosae*, comme ce cistercien d'Aulne qui devient leur ardent défenseur, après avoir reçu une révélation divine à leur sujet (VMO prologue).

Chapitre IV- Vers la fin des tensions ?

Aux traditionnelles confrontations avec l'entourage, l'hagiographie aime également à évoquer l'apaisement des tensions et la résolution des conflits, soulignant ainsi, delà du martyre social qu'endure la sainte, son extraordinaire capacité à restaurer, volontairement ou non, l'harmonie sociale.

I- Dans la protection du Seigneur

Si les oppositions aux saintes constituent un poncif de la littérature hagiographique, leurs résolutions miraculeuses le sont tout autant. En effet, une intervention divine est une garantie d'authenticité de sainteté que les hagiographes ne se privent pas de mentionner. Elle se développe en deux volets : d'une part, le Dieu protecteur donne à ses opposants des signes intelligibles de sainteté et d'élection divine, et d'autre part il les châtie durement.

Certains phénomènes paramystiques perceptibles sont ainsi systématiquement interprétés comme des signes divins. Au delà des classiques miracles thaumaturgiques, certains phénomènes rapportés dans les *Vitae* sont présentés comme des signes tangibles d'élection divine, ne permettant plus aucun doute.

1) *La voix des anges*

Ce sont souvent des chants angéliques qu'entonnent les *mulieres religiosae*, involontairement selon les hagiographes, mais toujours interprétés comme miraculeux de par leur mélodie et leur mode de formulation extraordinaires.

Le chant, contrairement aux cris et au rire jubilatoire, est tenu pour un signe évident d'élection divine, même si certains d'entre eux sont pour le moins insolites. Ce sont les témoins d'un lien entre la vie céleste et la *mulier religiosa*. Ainsi, Christine l'Admirable chante merveilleusement devant les moniales de Sainte-Catherine de Saint-Trond : quelques fois alors qu'elle est assise parmi elles, elle

parle du Christ et elle est alors ravie. Son corps s'enroule violemment, puis un son harmonieux sort de sa gorge. Cette chanson est incompréhensible aux autres et ce n'est pas réellement elle qui chantait (*VCM* 35-36). Son cas est très proche de celui rapporté par Thomas de Cantimpré au sujet d'une moniale de Brabant qui, ravie en esprit dès qu'elle entend parler des joies célestes, émet alors un chant de joie aux accents merveilleux, sans parole articulée (*BU* II, 41, 3). Lutgarde, au monastère de Sainte-Catherine de Saint-Trond, chante plus gracieusement qu'à l'accoutumée les vendredis (*VLA* I, 19), tandis qu'Ide de Gorsleeuw chante de façon merveilleuse durant une apparition de la Vierge et de l'Enfant Jésus (*VILE* 37). Enfin, peu de temps avant leur mort, Marie d'Oignies et Béatrice chantent sous l'inspiration divine (*VMO* II, 11 ; *VB* 191). Bien que les cas de chants miraculeux soient fréquents chez les femmes dévotes, ce n'est pas une spécificité féminine puisque Jean de Cantimpré malade chante merveilleusement la veille de la fête de Noël, alors qu'on l'a conduit à l'église (*VIC* II, 23).

La musique et le chant, dans le cadre religieux, ont pour fonction de lier la vie et la mort, la vie terrestre et la vie céleste. Le chant est donc un miroir de la spiritualité, notamment le chant liturgique où certaines femmes religieuses, telles qu'Hildegarde de Bingen, Hadewijch et Mechtilde de Magdeburg ont excellé²²².

2) *Les lumières miraculeuses*

Outre ces chants merveilleux, Dieu manifeste l'élection de la *mulier religiosa* par des clartés rayonnant autour d'elle. Certaines de ces manifestations lumineuses sont clairement dépeintes comme un moyen utilisé par le Seigneur pour manifester la sainteté de la *mulier religiosa*. Ainsi, dans la *Vita Lutgardis Aquiriensis*, Thomas de Cantimpré écrit que Lutgarde menait une vie plus parfaite dans les jeûnes et les prières. « Pour qu'il n'y ait pas la moindre suspicion dans le cœur des sœurs qui la jalouaient quelque peu, le Christ embellit sa fiancée par un miracle merveilleux ». Une nuit, alors que Lutgarde continuait ses veilles, les moniales virent une lumière

²²² Ulrike WIETHAUS, « The Death Song of Marie d'Oignies: Mystical Sound and Hagiographical Politics in medieval Lorraine », dans Ellen E. KITTELL et Mary A. SUYDAM (éd.), *The Texture of Society: medieval women in the Southern Low Countries*, New York, Palgrave Macmillan, 2004, p. 153-179.

céleste au-dessus d'elle et qui dura une grande partie de la nuit. Cette lumière augmenta la grâce divine en Lutgarde mais aussi pour ceux qui la virent (*VLA* I, 11). Chez Béatrice de Nazareth, ce sont deux rais de lumière qui jaillissent de ses yeux (*VB* 241), lumière interprétée comme le signe sensible du feu de l'amour (« *caritatis incendio* ») dont elle brûlait intérieurement, par son hagiographe, alors que Lutgarde a au-dessus d'elle une clarté quand elle reçoit certains visiteurs (*VLA* II, 31). Les hommes saints sont également concernés. Thomas de Cantimpré rapporte ainsi que les doigts de Conrad d'Urach brillaient après la consécration de l'hostie et permettaient de lire dans l'obscurité (*BU* I, 9, 2-8).

Le public averti identifie clairement ces lumières comme des signes positifs de sainteté, et leur intensité est en fonction de la ferveur religieuse manifestée. Ainsi, Marguerite d'Ypres a le visage brillant lorsqu'elle exécute sa dernière prière juste avant de mourir (*VMY* 49), tandis qu'Aleydis de Schaerbeek est vue tout en feu avec la gloire de Dieu brillant à ses côtés (*VAS* II, 14). Au contraire, ceux qui ne connaissent pas ce type de miracle sont déstabilisés. Ainsi, un jour alors que Lutgarde chantait les vêpres dans le chœur, une nonne qui était en face d'elle, du côté opposé du chœur, vit une lumière sortir de la bouche de Lutgarde et transpercer les airs. La fille en fut affolée. Les vêpres achevées, Lutgarde la réconforta chaleureusement, lui expliquant qu'elle ne voulait pas l'effrayer par cette vision, mais que c'était un don divin (*VLA* II, 18).

Non contentes de briller avec ardeur, les *mulieres religiosae*, comme les saints hommes contemporains, ont le pouvoir miraculeux de commander à la lumière, assimilée à la présence divine. Dans les *Vitae*, les formes lumineuses accompagnent généralement les récits de visions des *mulieres religiosae* : colombe lumineuse (*VMO* II, 8), Trinité brillante (*VB* 55) hostie flamboyante (*VB* 239) monastère de La Cambre comme en feu le jour de Pâques (*VAS* II, 18) se mêlent aux apparitions associant la clarté à la présence divine elle-même, comme cette étoile au dessus de l'épaule de Marguerite d'Ypres qui est le Seigneur en personne (*VMY* 38). Leur relation à toutes ces formes lumineuses est une autre façon d'exprimer leur union mystique à Dieu dans la mentalité spirituelle du XIII^e siècle.

Des étoiles protègent Marie d'Oignies de la pluie lors d'un pèlerinage

(*VMO* I, 9), alors que durant une conversation spirituelle entre Ide de Nivelles et une femme dévote, une chandelle brille toute la nuit sans jamais s'éteindre (*VIN* 22)²²³. Aleydis de Schaerbeek, quant à elle, rallume par son seul contact une bougie éteinte (*VAS* I, 7), alors que Béatrice de Nazareth, ayant ressenti une grâce, fait disparaître une lampe pour ne pas être vue de ses compagnes (*VB* 58).

Ces manifestations sensibles, auxquelles il faut ajouter sont les résurrections de Christine l'Admirable (*VCM* 5 et 52-53), sa lactation (*VCM* 9 et 19), les cheveux de Lutgarde qui saignent (*VLA* II, 23) ou sa veine qui éclate (*VLA* II, 21) et enfin les stigmates d'Élisabeth de Spalbeek (*VEE* 3), sont déterminantes pour l'entourage des *mulieres religiosae* qui les considèrent alors avec respect et voient en elles des saintes élues de Dieu. Le fait d'assister personnellement à l'un de ses miracles permet de changer de point de vue sur la *mulier religiosa*. C'est particulièrement net dans le cas de Christine l'Admirable. La production d'huile par sa poitrine (*VCM* 19) constitue, en effet, un tournant dans ses relations sociales : avant ce miracle, Christine est persécutée, après celui-ci ses persécuteurs, témoins de cette merveille, prennent subitement conscience que son comportement étrange n'est pas le fait du démon mais bien la marque du divin. Ils lui ôtent alors ses chaînes, au sens propre comme au sens figuré.

Les opposants aux *mulieres religiosae* sont parfois directement remis en question par une punition divine, cliché hagiographique s'il en est qui permet de confirmer l'inventaire des opposants les plus violemment opposées aux femmes dévotes. Dans les *Vitae*, ces châtements sont finalement peu nombreux, hormis dans la *Vita Lutgardis Aquiriensis*. En effet, le domestique qui tient le cheval de l'agresseur de Lutgarde, après avoir assassiné son épouse, est bannis, tandis que ses biens sont confisqués (*VLA* I, 6). L'abbesse Agnès qui refuse à Lutgarde de communier tous les dimanches est atteinte d'une maladie incurable, véritable vengeance divine selon Thomas de Cantimpré. Elle prend finalement conscience de

²²³ Sur la portée symbolique du cierge, associé au Christ, lire Catherine VINCENT, « Le cierge de la consécration des femmes: sens et fortune d'un signe au Moyen Âge », dans *Au cloître et dans le monde. Femmes, hommes et sociétés (IX^e-XV^e siècles). Mélanges en l'honneur de Paulette L'Hermite-Leclercq*, textes réunis par Patrick Henriot et Anne-Marie Legras, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2000, p. 357-365 ; p. 365.

son erreur, tout comme certaines sœurs d'Aywières (VLA II, 14). Les sœurs de l'infirmerie du monastère qui ne respectent pas suffisamment les Heures canoniales d'après Lutgarde sont elles châtiées par une peste. Après le décès de plusieurs moniales, elles se corrigèrent, le Seigneur retira sa main et la peste disparut (VLA III, 14).

Ces interventions miraculeuses sont interprétées dans le sens d'une punition divine par les proches de *mulieres religiosae* soulignant encore davantage les frontières entre le groupe de leurs partisans et celui de leurs opposants. Par exemple, il fut révélé à une personne religieuse que l'affront commis envers Julienne avait offensé Dieu : en effet, elle vit une massue au-dessus de la ville de Liège et entendit une voix lui dire « Il faut que toute la ville de Liège soit frappée d'un rude coup en raison du péché commis contre sœur Julienne ». La punition prit la forme d'une dissension entre l'évêque de Liège et les citoyens de la ville qui tourna à la guerre civile (VJC II, 29). Cette personne religieuse interprète à l'aune de Julienne de Montcornillon la révolte d'Henri de Dinant, en fait un conflit politique qui éclate en 1255 entre le prince-évêque de Liège, Henri de Gueldre de la maison de Brabant et la bourgeoisie locale.

II- Les protecteurs terrestres : des grands ecclésiastiques au frère charnel

Les hagiographes révèlent également à travers les *Vitae* que *mulieres religiosae* bénéficient du soutien de différents protecteurs, comme l'a montré le cas d'Yvette et de Radulphe de Zahringen ou de Marguerite d'Ypres et de frère Siger vis-à-vis de sa mère et de ses sœurs. Frère Siger semble pris comme arbitre des relations de Marguerite d'Ypres et de sa famille. Il obtient de Marguerite d'Ypres qu'elle tempère ses pratiques religieuses élitistes afin de réussir à vivre au foyer familial. De ce fait, la mère et les deux sœurs en réfèrent toujours à lui. La mère demande à frère Siger qu'elle parle avec sa famille, car son silence est tel qu'elle ne leur adresse pas du tout la parole (VMY 13). Les deux sœurs font de même (VMY 18-19). Il est remarquable que lorsque Marguerite essuie des reproches alors que frère

Siger est absent, un miracle survient en compensation (VMY 15 et 27).

1) *Les bienfaiteurs de haut rang*

Ces protecteurs sont pour l'essentiel d'ecclésiastiques, qu'on serait tenté de voir comme leurs partisans. Néanmoins, les positions fluctuantes de certaines figures d'autorité montrent que la situation est plus complexe : il s'agit parfois à travers elles de régler certains conflits porteurs d'autres enjeux.

Ainsi, les évêchés de Liège et de Cambrai s'ils semblent avoir été globalement favorables aux *mulieres religiosae*, ont souvent changé de position à leur égard, au gré tantôt des conflits qui les opposent à la bourgeoisie locale, tantôt les entraînent dans des démêlés entre Rome et l'Empire.

Certains ont été des protecteurs personnels *des mulieres religiosae*, comme Radulphe de Zahringen pour Yvette de Huy [VIH VI (16)] - et l'évêché de Liège soutient sa communauté et sa réclusion [VIH XXI (60) ; LV (125)] -, comme Robert de Thourotte vis-à-vis de Julienne de Montcornillon et du projet de Fête-Dieu (VJC II, 13), comme Guiard de Laon, évêque de Cambrai. D'après l'hagiographe de Julienne, Robert de Thourotte ayant entendu parler de la situation de Julienne se rend à Saint-Lambert, demande à Julienne d'y rester le temps de faire une enquête sur le mauvais prieur de Montcornillon. Il apprend non seulement que la maison est mal tenue tant sur le plan spirituel que matériel mais que, de plus, le prieur a obtenu son poste par simonie. Il dépose alors le mauvais prieur et l'envoie à la léproserie de Huy tandis qu'il rétablit Julienne et ses compagnes à Montcornillon (VJC II, 23).

Quant à Guiard de Laon, ancien professeur et chancelier de l'Université de Paris, il rencontre personnellement de nombreuses *mulieres religiosae* : Lutgarde converse avec lui en présence de frère Bernard (VLA II, 40), il rend visite à Ève de Saint-Martin puis à Julienne de Montcornillon accompagné de Robert de Thourotte (VJC II, 25). Les *mulieres religiosae* ne sont pas les seules à bénéficier de la protection des évêques locaux, ce sont en fait tous les adeptes de cette nouvelle spiritualité qui obtiennent leur soutien, comme le montre le cas de Jean de Cantimpré qui est soutenu par l'évêché de Cambrai. Il lui accorde le droit de prêcher (VIC I, 3),

l'ordonne prêtre (*VIC* I, 5). C'est notamment Roger de Wavrin, évêque de Cambrai (1178- 1191) qui fait des dons à la communauté de Cantimpré, procède à l'intégration officielle de la communauté dans l'ordre des chanoines de Saint-Victor (*VIC* I, 14) et enfin élève Jean au rang d'abbé (*VIC* I, 18).

Néanmoins, la ligne politique de l'évêché et de certains évêques vis-à-vis des *mulieres religiosae* a pu changer en fonction des circonstances. Ainsi, Hugues de Pierrepont, épaulé par Jean de Nivelles et Jacques de Vitry, semble être un défenseur naturel du milieu béguino-cistercien : il favorise l'installation des cisterciens et des dominicains dans son diocèse, tout comme les fondations cisterciennes (Val-Benoît, Val-Notre-Dame, Aywières, Saint-Rémy-les-Rochefort, entre autres), il joue un rôle important dans l'établissement des *mulieres religiosae* et pourtant il pose des conditions strictes pour les recluses du diocèse de Liège afin de limiter le nombre de demandes, car elles seraient déjà très nombreuses [*VIH* XLIV (113)]. Il aurait plaidé pour un retour de Catherine de Louvain auprès de ses parents lors de son procès, d'après Césaire de Heisterbach (*DM* II, 25),

À partir du milieu du XIII^e siècle, alors que les deux pouvoirs du prince-évêque et du chapitre cathédral voient apparaître une troisième force, celle de la bourgeoisie, et surtout au tournant du XIII^e-XIV^e siècles, les deux évêchés de Liège et de Cambrai sont nettement plus hostiles aux *mulieres religiosae* : Henri de Gueldre est tout à fait défavorable à Julienne de Montcornillon, tandis que les évêques de Cambrai, Gui II (1296-1306) et Philippe de Marigny (1306-1309) s'opposent à la béguine française Marguerite Porète²²⁴.

Le soutien pontifical semble avoir subi les mêmes fluctuations, au gré des tensions avec l'Empire. Les papes du début au milieu du XIII^e siècle soutiennent les *mulieres religiosae*. Honorius III aurait arbitré l'affaire de Catherine de Louvain d'après Thomas de Cantimpré (*BU* II, 29, 20), tandis que Grégoire IX (1227-1241) approuve le mode de vie béguinal et Urbain IV protège les béguines et les recluses et

²²⁴ Une mise au point récente sur le cas de Marguerite Porète: Michael G. SARGEN., « Marguerite Porète », dans Alastair MINNIS et Rosalynn VOADEN (éd.), *Medieval Holy Women in the Christian tradition c.1100-c.1500*, Turnhout, Brepols, 2010, p. 291-309, sans compter les travaux présentés lors du colloque international Marguerite Porète, organisé par l'EHESS (30 mai-1er juin 2010, Paris).

étend à toute l'Église la fête du Saint-Sacrement, célébrée à Liège depuis 1246 environ, avec la bulle *Transiturus* (1264).

Certains papes ont rencontré personnellement des *mulieres religiosae* à différents moments de leur carrière ecclésiastique. Alors qu'il est archidiacre de Campine dans le diocèse de Liège (1244-1249) grâce son ami le nouvel évêque, Robert de Thourotte, Jacques de Troyes, le futur Urbain IV, est déjà sollicité sur la question de la Fête-Dieu (*VJC* II, 7). L'ancien dominicain Hugues de Saint-Cher, cardinal de Sainte-Sabine et légat pontifical, rédige une lettre pour protéger cette fête (*VJC* II, 10 et II, 15). Il approuve même la rédaction de l'office de la fête et la fait célébrer (*VJC* II, 14). En 1252, il étend la fête à tout le territoire de sa légation (*VJC* II, 17). Quelques-uns participent à l'élaboration de leur culte à travers la vénération de leurs reliques comme Hugolin d'Ostie, futur Grégoire IX, qui récupère un doigt de Marie d'Oignies via Jacques de Vitry (*VMO-S* XV). Ils se rendent en pèlerinage sur leur tombe, tel Conrad d'Urach, légat pontifical d'Honorius III, qui se rend sur le tombeau de Marie d'Oignies (*BU* I, 9, 2-8), tout comme Hugolin d'Ostie (*VMO-S* XVII).

Les instabilités du monde ecclésiastique - lutte du Sacerdoce et de l'Empire, élections épiscopales, poids de la maison de Brabant sur le diocèse de Liège, pression des habitants de la cité de Liège en quête d'autonomie, lutte d'influence des chanoines cathédraux comme ceux de Saint-Lambert à Liège - placent les *mulieres religiosae* à la merci des revers de fortune de leur protecteur. Elles sont ainsi extrêmement dépendantes du bon vouloir de l'Église et des rivalités en son sein. Par exemple, le prestige des chanoines de Saint-Lambert les rend si impertinents, qu'après le séjour d'Hugues de Saint-Cher dans le diocèse, ils interdissent qu'on continue à célébrer la Fête-Dieu (*VJC* II, 14).

Ainsi, le décès de Robert de Thourotte en 1246 porte un coup fatal au groupe de Julienne de Montcornillon. Au décès de l'évêque, les frères et les sœurs de Montcornillon opposés à Julienne raniment leurs forces, rappellent l'ancien prieur d'abord comme simple frère à Montcornillon, puis de nouveau comme prieur après avoir réussi à écarter du priorat, frère Jean, protégé de Julienne (*VJC* II, 27), démis de son poste par Henri de Gueldre en 1247. Perdant ainsi ses meilleurs soutiens,

Julienne quitte Montcornillon et se place sous l'autorité et la protection de l'abbesse cistercienne Hymène de Salzennes, jusqu'à mourir toute seule (*VJC* II, 45)²²⁵.

2) *Les petits protecteurs*

Les *mulieres religiosae* ont parfois recours à des réseaux de solidarité de moindre envergure, mais, néanmoins, assez efficaces pour permettre d'échapper aux persécutions dont elles sont victimes. Mis en branle dans les situations d'urgence, organisés autour de figures féminines secondées par des ecclésiastiques, ils permettent surtout de protéger leur fuite.

Quelques *mulieres religiosae* sont, en effet, bel et bien décrites comme des fuyardes : Lutgarde d'Aywières s'échappe de l'embuscade tendue par un prétendant (*VLA* I, 5), Ide de Nivelles et Catherine fuient leur foyer pour éviter le sort que leur imposent leurs parents (*VIN* 1 ; *BU* II, 29, 20). Elles trouvent fréquemment refuge chez d'autres femmes : Lutgarde chez sa nourrice (*VLA* I, 5), Ide de Nivelles dans une communauté de vierges religieuses de Liège (*VIN* 1), la fille adoptive de Yvette de Huy est hébergée par une recluse de Metz [*VIH* XXIV (79)], enfin Catherine de Louvain se réfugie au monastère cistercien de Parc-les-Dames, guidée par maître Rénier (*BU* II, 29, 20).

Cependant, le cas de Julienne de Montcornillon est autrement plus développé et éclairant sur le fonctionnement de ces réseaux de solidarité. Les femmes dominent largement son réseau d'entraide. Lors de sa première fuite de Montcornillon, Julienne se réfugie chez la recluse Ève de Saint-Martin, puis Jean de Lausanne apprenant sa situation, sans doute grâce à Ève, lui propose de venir dans sa maison avec ses partisans - lui-même dormant dans l'église de Saint-Martin de Liège - tout en mettant à leur disposition une partie de sa prébende (*VJC* II, 22).

Lors de sa seconde fuite (*VJC* II, 30-32), Julienne et ses disciples peuvent

²²⁵ Sur les détails politiques du dossier, consulter Jean-Pierre DELVILLE, « Julienne de Cornillon à la lumière de son biographe », notamment p 29- 37 ; Marco BARTOLI et Jean-Pierre DELVILLE, « Claire d'Assise et Julienne de Cornillon: mystiques et politiques », dans Jean-Pierre DELVILLE (dir.), *Mystiques et politiques*, Bruxelles, Lumen Vitae, 2005, p. 62-79 (sur Julienne de Montcornillon).

compter sur différentes structures d'accueil essentiellement féminines. Elles trouvent, en effet, refuge hors de Liège et se rendent d'abord chez des cisterciennes de Robertmont, puis celles de Val-Benoît et enfin celles de Val-Notre-Dame, s'éloignant toujours plus de Liège en remontant la Meuse, mais le mauvais prieur de Montcornillon parvient à les en chasser (*VJC* II, 31). Julienne et ses compagnes arrivent à Namur, à la jonction de la Meuse et de la Sambre, où elles peinent à trouver refuge et restent finalement chez des béguines de la cité (*VJC* II, 32). Elles sont alors aidées par Hymène de Salzinnes, qui contacte Jean d'Aische, protecteur des béguines pauvres de Namur et archidiacre de Liège (*VJC* II, 32). Celui-ci laisse sa maison près de l'église Saint-Aubain de Namur et donne une terre près d'un hôpital où il fit construire, grâce aux aumônes, une petite habitation où elles peuvent vivre (*VJC* II, 32). Lorsque sœurs Agnès et Ozile meurent, Isabelle d'Huy propose à Julienne de partir pour Salzinnes et de ne pas faire entretenir une maison pour toutes les deux. Aussi, Hymène leur fournit une belle salle pour s'installer dans le couvent (*VJC* II, 33), mais les menaces pesant sur l'abbaye de Salzinnes conduisent Julienne à partir de nouveau pour Namur (*VJC* II, 41). Toutes ses compagnes étant décédées, elle fait venir Ermentrude de Montcornillon (*VJC* II, 42), tandis que le chantre de Fosses, contacté par Hymène, met à disposition le reclusoir qu'il avait fait construire pour sa sœur et qu'il s'apprêtait à faire raser suite à son décès. Il l'aménage pour Julienne et Ermentrude qui y reste jusqu'à la fin de sa vie (*VJC* II, 44)²²⁶.

Dans le cas de Julienne, les réseaux féminins, quoique relevant de structures religieuses différentes, font front unilatéralement : Julienne est accueillie aussi bien par une recluse, que par des béguines et des cisterciennes. Elle est assistée par des femmes, notamment Ève de Saint-Martin et Hymène de Salzinnes, qui l'aident à prendre contact avec des ecclésiastiques susceptibles de la secourir qui, pour leur part, ne semblent intervenir qu'en deuxième position, redoutant peut-être de se compromettre dans une affaire délicate alors que la situation ecclésiastique et politique du diocèse de Liège est tendue. Hymène, en particulier, joue un rôle central dans le sauvetage de Julienne (*VJC* II, 33) : fille du comte de Looz et de Mathilde de Vianden, c'est une personnalité puissante, son demi-frère est d'ailleurs Conrad de Hochstaden, archevêque de Cologne. Placée très tôt à l'abbaye de Salzinnes, elle en

²²⁶ Consulter en annexe (n° 6 et 6-bis) le réseau de solidarité autour de Julienne de Montcornillon et ses déplacements après sa fuite de la léproserie.

devient l'abbesse en 1239. Vers 1248, elle s'intéresse à la situation de Julienne arrivée à Namur et vers 1252, elle l'accueille même à Salzinnes, après avoir réussi à obtenir qu'elle touche un revenu de la léproserie de Montcornillon (VJC II, 33).

3) *Le soutien de la parenté*

Ces réseaux de solidarité sont utilisés en dernier recours ; les *mulieres religiosae* jouent avant toute chose et quand elles le peuvent sur les liens de parenté : les parents masculins sont susceptibles de leur fournir un soutien matériel ou spirituel - bien que la tradition hagiographique cistercienne suppose bien souvent que le saint abandonne de la famille.

Ainsi, Guillaume de Ryckel, abbé de Saint-Trond, protège et aide Élisabeth de Spalbeek, « sa voisine et sa parente selon la chair », en lui faisant construire sa chapelle et son petit logement²²⁷. Marie d'Oignies connaît Guy de Nivelles, un prêtre dévot qui se trouve également être son beau-frère, car il est le frère de son époux Jean (VMO II, 9). Plus précisément, ce sont les frères et les fils qui semblent jouer le rôle de protecteurs auprès des *mulieres religiosae*.

Les frères, qu'ils soient laïcs ou religieux, sont souvent les protecteurs légaux de leurs sœurs devenues *mulieres religiosae*. Ils subviennent à leurs besoins et, pour certains, aussi à leur progression spirituelle. Ainsi, le chantre de Fosses qui héberge Julienne lui propose le reclusoir qu'il avait fait construire pour sa sœur (VJC II, 44), tandis que Marie, une proche de Julienne, vit avec son frère Étienne qui est chanoine de Saint-Martin de Liège (VJC II, 16). C'est également le cas d'une vierge de Nivelles qui vit dans la maison de son frère chevalier depuis la mort de ses parents (BU II, 57, 8). Quant à Thomas le Chantre de Villers, il entretient une correspondance avec sa sœur Aléide cistercienne à Parc-les-Dames, abordant des questions spirituelles tout en donnant des nouvelles de leur frère Godefroid Pacôme.

Notons que ce n'est ni une particularité des Pays-Bas méridionaux ni de la période. Avant eux Eckbert, le frère d'Élisabeth de Schönau et Ælred de Rievaulx, frère d'une recluse, ont œuvré à leur bien-être. Après eux, l'habitude se maintient

²²⁷ « *vicinae suae et secundo carnem cognatae* » VEE 18.

comme Jean Gerson pour ses sœurs.

Dans la tradition chrétienne, les frères doivent soutenir leurs sœurs, qui à leur tour sont supposées les encourager sur la voie de la perfection spirituelle. La fratrie charnelle mute en fratrie spirituelle. Selon elle, ce type de relations permet ainsi de mieux vivre socialement la séparation des sexes et a été particulièrement mis à l'honneur au XII^e siècle²²⁸.

Ce sont même parfois eux qui font entrer leurs sœurs dans les monastères de cisterciennes. Ainsi, Jean de Liroux a sans doute fait entrer une de ses sœurs à l'abbaye d'Aywières qu'il connaît bien (*VLA* II, 8), tandis qu'Abond de Villers vient personnellement chercher sa sœur, Marie, pour la conduire à La Ramée - épisode de la *Vita Abundi* n'est pas sans rappeler la conversion de l'unique sœur de Bernard de Clairvaux, Hombeline, qui devint par la suite moniale bénédictine au monastère de Jully. En effet, il explique, en aparté, à Marie qu'elle ne doit pas se marier comme elle le souhaite- en apparence - et surtout comme l'a décidé son père. Si sa sœur n'est pas trop difficile à convaincre, le père est très contrarié par ce changement de programme, mais n'osant braver Dieu, il cède aux choix d'Abond et de Marie (*VAb* 12).

Les fils semblent pouvoir également jouer ce rôle de soutien de famille vis-à-vis de leur propre mère²²⁹. La mère de Gilles prieur d'Oignies vit au prieuré où elle côtoie Marie d'Oignies (*VMO-S* X), qui la veille lorsqu'elle est malade (*VMO* II, 3). La mère de Jean de Cantimpré, Théoberge, est également associée à la communauté de Cantimpré de son fils une fois devenue veuve (*VIC* I, 5) et fonde le groupe féminin de femmes pieuses liées aux chanoines (*VIC* II, 1).

Une dernière variante possible réside la figure de l'oncle, qui vient en suppléance du père décédé. Ce serait même toute la famille de Marguerite d'Ypres qui vit auprès de lui : le père serait mort en 1220, sa veuve et ses trois filles ainsi

²²⁸ Fiona J. GRIFFITHS, « Siblings and the Sexes within the Medieval Religious Life », *Church History*, n° 77/1, mars 2008, p. 26-53 ; Brian Patrick McGUIRE, « Late Medieval Care and Control of Women: Jean Gerson and his sisters », *Revue d'histoire ecclésiastique*, n° 92, 1997, p. 5-37.

²²⁹ Là encore l'habitude sociale est plus ancienne, comme le montre l'exemple célèbre de Guibert de Nogent et de sa mère. Anneke MULDER-BAKKER, « *Maria doctrix*: Anchoritic Women, the Mother of God, and the Transmission of Knowledge », dans Anneke B. MULDER-BAKKER (éd.), *Seeing and Knowing: Women and Learning in Medieval Europe 1200-1550*, Turnhout, Brepols, 2004, p. 181-199 et du même auteur *Lives of the Anchoresses: The Rise of the Urban Recluse in Medieval Europe*, translated by Myra Heerspink SCHOLZ, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 2005.

qu'une tante non mariée se seraient alors retirées chez cet oncle, qui aurait pris soin de placer Marguerite dans un monastère pour lui faire donner une éducation soignée, mais celui-ci décède à ses dix-huit ans (VMY 5).

Les liens de parenté animent cette solidarité, davantage que les affinités spirituelles : les proches masculins ont une obligation de prise en charge de leurs parentes féminines lorsqu'elles ne sont ni sous la coupe d'un père, ni d'un mari. C'est donc dire leur importance dans le fonctionnement du phénomène des *mulieres religiosae*. Soulignons, néanmoins, que cette solidarité est renforcée par la proximité géographique et par une sensibilité religieuse partagée. Ainsi, le chanoine de Saint-Martin de Liège, Étienne, en bon frère, avait donné la quasi totalité de ses biens à sa sœur Marie, mais ils se mirent d'accord pour donner des revenus à l'église Saint-Martin de Liège pour que la Fête-Dieu y soit célébrée à perpétuité (VJC II, 17). Béatrice de Nazareth a un frère Averbode prémontré (VB 9), ainsi qu'un frère cistercien (VB 10), appelé Wicbert (VB 228), convers comme son père Bartholomé. Ils participent tous les trois à la fondation de Nazareth, voulue par Bartholomé (VB 228).

III- Les défenseurs de la sainteté et du mode de vie béguinal : les hagiographes propagandistes

Au-delà de cette protection directe, les ecclésiastiques, partisans des *mulieres religiosae* cherchent à garantir la diffusion d'une image positive de ces dernières grâce aux *Vitae*, où ils peuvent d'ailleurs clairement affirmer leur soutien à ces femmes dévotes.

Encourager le culte des *mulieres religiosae* reconnues saintes, à travers le culte de leurs reliques et la rédaction d'une *Vita*, permet non seulement de tordre le cou aux préjugés dont elles sont victimes, mais aussi de les ériger en figures sacrées et de fait difficilement contestables et encore moins critiquées pour hérésie ou possession démoniaque.

La plupart des *mulieres religiosae*, comme des saints hommes contemporains,

sont devenues, immédiatement après leur mort, les sujets de textes hagiographiques visant à démontrer et à asseoir définitivement leur sainteté. En plus des *Vitae*, des textes liturgiques sont rédigés en leur honneur comme pour Marie d'Oignies. Une messe et un office divin ont ainsi été composés par Gossuin de Bossut, selon toute vraisemblance. Des productions en vers ont également été retrouvées bien que leur fonction soit floue: quelques vers sur la mort d'Ide de Nivelles sans doute de Gossuin de Bossut et quelques vers pour Arnulf de Villers dont Martinus Cawley pense qu'ils sont également de Gossuin de Bossut. Toute cette littérature participe d'une volonté de mettre en œuvre un culte surtout si elle s'accompagne de translations et d'élévations de reliques.

L'absence de *Vitae* pour quelques-uns de ces femmes dévotes connues par ailleurs suscite à juste titre l'interrogation. Sans doute, certaines d'entre elles ne présentaient pas de charismes suffisamment exceptionnels pour être choisies comme sujet hagiographique, ou bien leur réseau social n'est-il pas assez puissant pour passer commande d'une *Vita* ou bien avait-il d'autres saints à mémoriser, ou encore les hagiographes confirmés ont-ils d'autres activités en cours. Ainsi, Thomas de Cantimpré trace à grands traits la vie de la recluse Yburge installée près des chanoines de la maison de Bellingen, alors même qu'il est supposé faire le récit du cinquième compagnon de Jean de Cantimpré, puis s'arrête par ces termes « Ses mérites et sa vie merveilleuse exigent que j'écrive bien plus à son propos, mais en raison de sa grandeur, sa vie demande un travail à part et le loisir de l'écrire » (*VIC* I, 15). C'est peut-être aussi la mauvaise volonté des rédacteurs à se mettre à l'ouvrage qui explique que certains mystiques n'aient pas eu leur *Vita*. Hugues de Floreffe n'avoue-t-il pas que Jean de Floreffe a dû insister à plusieurs reprises pour qu'il commence à rédiger la *Vita Ivettae* [*VIH* prologue 6] et qu'il y avait bien d'autres frères à même de rédiger cette *Vita* [*VIH* prologue 5] ? Attendent-ils aussi une récompense comme Thomas de Cantimpré languissant après une relique de Lutgarde d'Aywières ? Certaines *mulieres religiosas* n'ont tout simplement pas de *Vita*, car elles étaient isolées voire exclues de réseau du milieu béguino-cistercien. Cela expliquerait ainsi qu'Hadewijch d'Anvers n'ait pas eu de *Vita*, tout comme

Marguerite Porète²³⁰.

1) *Recueillir des données fiables*

Les hagiographes doivent donc à la fois avancer les preuves de la perfection spirituelle des *mulieres religiosae* et anticiper les arguments de leurs détracteurs, tout en proposant une composition agréable aisément mémorisable par son public.

Leur premier objectif est de montrer, à travers la *Vita*, les efforts de reconstitution historique qu'ils ont dû déployer, gage de l'authenticité des éléments rapportés. Les hagiographes insistent donc volontiers sur le fait que les informations recueillies sont des témoignages de première main, fournis par des personnes de qualité, qu'ils nomment parfois de façon à permettre une éventuelle vérification. Certains insèrent parfois dans le corps des *Vitae* de véritables récits de *probatio* ou s'appuient sur des textes rédigés du vivant même de la *mulier religiosa* par des proches, voire sur des documents officiels contemporains. Ainsi, le rédacteur de la *Vita Juliane de Corelion* insère dans le corps du texte la lettre rédigée par Hugues de Saint-Cher sur la célébration de Fête-Dieu (*VJC* II, 15).

Les hagiographes rapportent comment certains ecclésiastiques les visitent effectivement pour éprouver leur sainteté (*VIN* 26 ; *VEE* 2), mais aussi que les prédictions des *mulieres religiosae* sont notées et vérifiées, tout comme leur amour de Dieu est évalué à travers des examens parfois humiliants. Marie d'Oignies reçoit, ainsi, une hostie non consacrée et la crache (*VMO* II, 12), tandis qu'un prêtre suit Lutgarde pour voir de quelle façon elle saigne en méditant sur la Passion, il lui coupe même une boucle de cheveux (*VLA* II, 23). Certaines pour lesquelles un doute demeure sont littéralement espionnées, comme Christine l'Admirable (*VCM* 47-48-49).

Quelques rédacteurs s'appuient enfin sur des documents écrits qui étayent leur discours hagiographiques. Ève de Saint-Martin fournit des notes en français pour la composition de la *Vita Juliane de Corelion* (*VJC* Prologue). Le rédacteur de la

²³⁰ Sur l'absence de *Vita* pour Hadewijch voir Walter SIMONS, « Holy Women of the Low Countries », p. 629.

Vita Beatricis, quant à lui, aurait utilisé des notes autobiographiques de Béatrice et insère dans le corps du texte le traité *Seven Manieren van Minne*. Le prologue de la *Vita Idae Lovaniensis* annonce n'être qu'une mise en forme de notes dispersées, peut-être prises par son confesseur. Certaines prises de paroles des *mulieres religiosae* ont pu également être mises par écrit. Leurs prédictions étaient apparemment notées et datées, comme celle de Christine l'Admirable au sujet de la prise de Jérusalem par Saladin en 1187 (*VCM* 32-33). Le chant de Marie d'Oignies, entonné avant sa maladie (*VMO* II, 11), est rapporté avec Jacques de Vitry avec une telle précision, qu'on peut également supposer une prise de notes, soit par le prieur Gilles d'Oignies, soit sa servante (*VMO* II, 11). La même hypothèse est valable pour les vers sur l'eucharistie composés en latin par Ide de Gorsleeuw et reproduits par l'hagiographe dans la *Vita* (*VILE* 20), ainsi que les phrases en thiois qu'elle aurait formulées (*VILE* 24, *VILE* 26).

2) Prouver l'orthodoxie des *mulieres religiosae*

Dans un deuxième temps, les hagiographes présentent les différents éléments qui établissent la sainteté de la *mulier religiosa*, en montrant tout à la fois ses particularités religieuses, tout en soulignant leur conformité aux canons.

Le moment n'est effectivement pas aux fantaisies spirituelles. En 1135, des hérétiques surpris à Liège - peut-être des cathares-, sont menacés d'être envoyés la foule au bûcher par la foule mais le clergé liégeois parvient à les sauver²³¹. En 1143, d'autres hérétiques cathares sont découverts à Cologne, puis en 1144-1145 de nouveau à Liège. Dans les années 1160-1170 la situation se dégrade et débouche sur le cas le plus célèbre de suspicion d'hérésie des Pays-Bas méridionaux du XII^e siècle avec Lambert li Beges.

Né à Liège vers 1120 dans une famille très modeste, il est ordonné prêtre par

²³¹ Leurs points de divergence avec l'Église évoquent effectivement la doctrine cathare selon Pilar JIMENEZ SANCHEZ, « De la participation des 'cathares' rhénans (1163) à la notion d' 'hérésie générale' », *Heresis*, n° 36-37, 2002, p. 201-218. Voir aussi Georges DESPY, « Les cathares dans le diocèse de Liège au XII^e siècle. À propos de l'*Epistola Leodiensis* au pape L. (?) », dans G. CAMBIER (éd.), *Christianisme d'hier et d'aujourd'hui. Hommages à Jean Préaux*, Bruxelles, ed.de l'Université de Bruxelles, 1979, p. 65-75.

l'évêque Henri de Leez peu avant 1164. Affecté pendant treize ans comme desservant d'une chapelle dédiée à saint Christophe, ses talents d'orateur le rendent bientôt populaire. Parallèlement, il se charge de la direction de jeunes filles pieuses, traduit les *Actes des Apôtres* et rédige la *Vie* de sainte Agnès. Sa proximité avec les plus humbles et sa volonté d'empêcher que certains sacrements ne soient payants le firent mal voir par certains hommes d'Église qui lancèrent contre lui une campagne calomnieuse. Accusé d'hérésie et vraisemblablement de catharisme - car comme les cathares il prêchait un idéal de chasteté et d'abstinence particulièrement sévère - il est officiellement dénoncé à l'évêque Raoul de Zahringen qui le condamne à sept ans de prison sans avoir entendu sa défense. Lambert essaye de plaider sa cause au pape en démontrant que ses propos avaient été détournés pour lui nuire, avant de décéder en 1177²³².

Dans cette ambiance délétère, le pape Alexandre III (1159-1181) qui avait d'abord recommandé la bienveillance, finit en 1163, par interdire la fréquentation des cathares et en 1179, au concile de Latran, recommande finalement de prendre les armes contre les hérétiques dans une véritable croisade²³³. Néanmoins, la poursuite des cathares du diocèse de Liège ne s'avère pas particulièrement active et virulente. L'évêque Hugues de Pierrepont aurait préféré jouer la neutralité²³⁴. En 1212-1213 des prédications sont effectivement menées le diocèse pour inciter les laïcs à se croiser, mais elles auraient eu un succès mitigé. En 1232, l'évêque Jean d'Eppes, neveu de Hugues de Pierrepont, s'assure le soutien des dominicains qu'il autorise à prêcher et à confesser.

En Flandre, la situation est bien différente notamment à partir du milieu des années 1230. En effet, l'inquisiteur Robert le Bougre, ancien cathare, est nommé en 1235 inquisiteur général de France à l'exception du Languedoc. Il se montre

²³² Voir Walter SIMONS, *Cities of ladies*, p. 24-34.

²³³ Marc SUTTOR, « *Le Triumphus Sancti Lamberti de castro Bullonio* et le catharisme à Liège au milieu du XII^e siècle », *Le Moyen Âge*, t. XCI, 1985, p. 227-264. C'est d'ailleurs durant les années 1160-1170 que Jean de Cantimpré prêche avec acharnement contre les hérétiques dans la ville de Cambrai (*VIC* I, 4 ; I, 9 ; II, 11).

²³⁴ Thèse avancée par Rita LEJEUNE, « Foulquet de Marseille et la principauté de Liège », *Mélanges Félix Rousseau: études sur l'histoire du pays mosan au Moyen Âge*, Bruxelles, La renaissance du livre, 1958, p. 433-448, Jean COTTIAUX dans son « Le diocèse de saint Lambert... » la suit dans cette voie. Cependant le discours de Jacques de Vitry sur la présence d'hérétiques doit être considéré avec prudence. En 1207, il affirme qu'à Liège on pouvait très bien n'avoir pas entendu parler des albigeois et laisse entendre que les prédications pour la croisade n'ont pas eu beaucoup de succès.

particulièrement sévère pendant son passage en Flandre de 1235 à 1238. C'est pendant cette période qu'il aurait condamné une béguine, Aleydis de Cambrai morte vers 1236, qu'Hadewijch d'Anvers mentionne, à la vingt-neuvième place de sa *Liste des Parfaits*. Hadewijch précise que cette condamnation eut lieu « en raison de son juste amour ». La sévérité des inquisiteurs est telle que Thomas de Cantimpré rapporte comment, dans la ville de Cambrai, un hérétique Gilles Boogris se fit passer pour fou craignant d'être pris et brûlé, mais il fut démasqué par un clerc possédé dans l'église de Haspres (*BU* II, 57, 68). En 1239, en Champagne, il fit périr plusieurs centaines d'hérétiques. Cette sévérité excessive lui valut d'ailleurs l'opposition des évêques et de la papauté, il fut ensuite suspendu et interné à vie.

Dans les années 1240, la ville d'Anvers compte de nombreux hérétiques, que Guiard de Laon, évêque de Cambrai, combat assidûment en 1248. Sur le chemin du retour, il s'arrête au monastère d'Afflighem, où il décède. Au moment de sa mort, il apparut en songe à un Prêcheur de Gand qui lui demanda comment allait son âme. Il répondit qu'il devait subir des châtements pour se purifier en raison de sa trop grande sévérité, mais son ardeur contre les hérétiques hâterait sa gloire (*BU* I, 4, 4). Son successeur, Nicolas de Fontaines (1249-1272) fait exhumer et brûler le corps d'un certain Guillaume surnommé Cornelius qui avait été reconnu hérétique.

Le lien rapidement établi par l'historiographie du XIII^e siècle entre Lambert et les *mulieres religiosae* a sans aucun doute tourné à leur défaveur. Leur élitisme religieux très proche des principes et pratiques hérétiques médiévaux rendait la situation plus confuse encore²³⁵.

Quelques-uns se contentent de souligner que certaines pratiques ou visions particulières sont parfaitement orthodoxes. L'auteur anonyme de la *Vita Juliane de Corelion* explique que Julienne était si bien instruite de la foi orthodoxe par Dieu lui-même qu'elle ne pouvait dévier et tomber dans l'hérésie (*VJC* I, 20), tandis que Gossuin de Bossut, traitant d'une vision de la Trinité d'Ide de Nivelles, insiste sur l'interprétation à en donner, celle-ci ne pouvant aucunement être prise comme hérétique (*VIN* 28).

²³⁵ Pour un inventaire des points communs aux hérésies médiévales, voir Hilario FRANCO JUNIOR, « Les 'abeilles hérétiques' et le puritanisme millénariste médiéval », *Le Moyen Âge*, t. CXI, 2005/1, p. 71-93.

Les femmes dévotes elles-mêmes s'inquiètent de cette suspicion, comme Mechtilde de Magdebourg, qui écrit, vers 1250, son ouvrage *La Lumière ruisselante de la Déité*, son angoisse d'être assimilée à une hérétique :

« On m'a avertie au sujet de ce livre
Et voici ce qu'on l'a fait savoir :
Que si je ne le faisais pas enterrer
Il deviendrait la proie du feu ! »

D'autres hagiographes font de l'authentification de l'orthodoxie des *mulieres religiosae* tout le sujet de leur *Vita*. C'est le projet de Jacques de Vitry dans la *Vita Mariae Oigniacensis*, qui en reprenant de nombreux thèmes et pratiques spirituels des cathares, les transforme en vertus et rituels orthodoxes à travers la figure de Marie d'Oignies ; la *Vita* devenant ainsi un véritable outil de propagande antihérétique, vitrine d'un nouveau modèle de sainteté féminine²³⁶. C'est également la démarche de Thomas de Cantimpré avec la *Vita Christinae Mirabilis* pour la possession démoniaque. Aucune de ces précautions et mises en scène n'existent dans les *Vitae* d'hommes saints contemporains. Les toutes premières *mulieres religiosae*, Christine l'Admirable, Marie d'Oignies et Lutgarde d'Aywières, sont même parties prenantes dans la lutte contre les hérétiques, contre les Infidèles et la lutte du Sacerdoce et de l'Empire, d'après leurs hagiographes.

3) Défendre le puritanisme des *mulieres religiosae*

Certains hagiographes vont plus loin, en donnant leur avis personnel sur les particularités spirituelles des *mulieres religiosae* et en manifestant clairement leur soutien.

Thomas de Cantimpré, par exemple, recommande de suivre les traces de Christine l'Admirable dans sa volonté de faire pénitence et n'excuse aucune tiédeur. Il s'adresse aux lecteurs en soulignant à quel point Christine avait été tourmentée

²³⁶ André VAUCHEZ, « La sainteté, arme contre l'hérésie: la *Vie de Marie d'Oignies* par Jacques de Vitry », dans André VAUCHEZ, *Saints, prophètes et visionnaires, le pouvoir surnaturel au Moyen Âge*, Paris, Albin Michel, 1999, p. 175-188 et Michel LAUWERS, « Expérience béguinale et récit hagiographique... ».

pour les autres, alors que « nous-mêmes nous ne voulons pas subir de pénitence pour nos propres méfaits » (*VC* 55-56). Cette idée se retrouve quasiment mot pour mot chez le rédacteur de la *Vita Beatricis*. Après une longue description des mortifications corporelles que s'inflige la jeune Béatrice, il commente « tels tourments sont rares à notre époque, car la charité de beaucoup s'est refroidie alors que l'iniquité règne sur le monde et ce genre de choses semble excessif pour ceux qui s'aiment eux-mêmes » (*VB* 33). Il enfonce le clou un peu plus loin en mettant en garde ceux qui craignent les tourments et qui, durant leur vie ont évité les souffrances et cherché les délices des plaisirs terrestres. Ceux-là doivent craindre les punitions du Purgatoire (*VB* 41).

D'autres semblent douter d'eux même et de leur capacité à répondre aux détracteurs des *mulieres religiosae*. Hugues de Floreffe prétend ainsi être totalement inapte à confondre les détracteurs « qui ne peuvent croire que ce qu'ils voient et qui sont en dehors de la grâce de Dieu » [*VIH* prologue 6], aussi se cache-t-il derrière l'autorité du commanditaire de la *Vita*, Jean de Floreffe. Le rédacteur de la *Vita Juliane de Corelion* redoute les représailles des opposants à la Fête-Dieu et choisit parfois de se taire (*VJC* II, 10).

Les rédacteurs des *Vitae* soutiennent donc quelques-uns des gestes inattendus des *mulieres religiosae*. Ainsi, Thomas de Cantimpré justifie le refus du baiser de paix de Lutgarde et démontre pourquoi cette pratique doit être prohibée entre personnes des deux sexes, notamment si la femme est vierge ou chaste et l'homme un clerc. Dans un premier temps, Thomas interpelle les vierges épouses du Christ ou toute femme aimant la chasteté en leur recommandant de fuir comme Lutgarde les baisers, de refuser qu'on touche la poitrine ou le sein ou n'importe quelle partie du corps, et ainsi de rendre un crachat pour un baiser, un coup de poing pour une caresse. Il insiste sur un point crucial à ses yeux : il faut refuser ces choses qu'elles viennent d'un clerc ou d'une personne de haut rang, car il est juste de protéger la chasteté de son esprit comme de son corps. Enfin, il invective les clercs « Celui qui demande de telles choses n'est pas le serviteur du Christ mais de Satan, n'est pas spirituel mais animal » (*VLA* I, 21). La violence de cette dernière attaque montre que pour Thomas de Cantimpré les véritables fautifs sont les clercs et non les femmes.

Certains hagiographes critiquent même tout au long de leur œuvre les comportements déviants, comme Jacques de Vitry qui jalonne ainsi la *Vita Mariae Oigniacensis* de nombreuses critiques sur les pratiques séculières : il blâme tout à tour les unions illicites hors mariage (*VMO* I, 3), les femmes misérables et orgueilleuses qui allument le feu du désir (*VMO* I, 9), celles qui aiment le luxe ostentatoire (*VMO* I, 11) et enfin s'en prend aux avars (*VMO* II, 2).

Globalement, les hagiographes se plaignent de la tiédeur religieuse de leurs contemporains, voire de leur esprit rationaliste qui discrédite l'ensemble des croyances et des rites religieux. Ils opposent ainsi les « charnels » ou « animaux » aux « spirituels », les premiers ne comprenant le monde que par la raison et doutant bien sûr des miracles spirituels. Hugues de Floreffe regrette amèrement que ces derniers soient de plus en plus nombreux :

« Désormais il y a beaucoup plus de gens qu'auparavant qui viennent à l'église comme des animaux humains qui n'ont pas l'esprit. Ils ne peuvent admettre que certains aient reçu quelque chose qu'ils ne connaissent pas ou ne peuvent avoir. Ainsi, ils jugent la plus haute de ces choses comme impossible ».

Puis, il s'appuie sur saint Paul et explique qu'ils ne peuvent comprendre, car ils pensent que tout doit être compris par les sens, or il faut comprendre ces choses spirituellement [*VIH* XLI(109)].

Enfin, ils s'en prennent plus particulièrement aux les ecclésiastiques peu scrupuleux. Si quelques observations concernent les femmes pieuses (*VLA* I, 21 ; *VMY* 27), la majorité des apostrophes virulentes sont adressées aux clercs et aux ministres du Seigneur. Les rédacteurs leur reprochent leur légèreté dans la lutte contre les péchés chez les autres (*VIN* 6) et surtout chez eux-mêmes (*VIN* 12), ce qui les rend tout à fait indignes de leur charge. Ils les dépeignent volontiers ambitieux (*VB* 232), avars (*VMO-S* XXII) et hypocrites (*VA* II, 13) ou, au contraire, ne manifestant aucune ferveur (*VMO* II, 7 ; *VIN* 20 ; *VMY* 17 et 19), critiques communes à la littérature exemplaire contemporaine²³⁷.

²³⁷ Marie-Anne POLO de BEAULIEU, « L'image du clergé séculier dans les recueils d'*exempla*

Dans les *Vitae*, les *mulieres religiosae* et les convers (VA II, 3 par exemple) sont justement donnés comme modèle à ces tristes hommes d'Église. Les ecclésiastiques réformateurs que sont les hagiographes se servent de leurs héros pour provoquer la honte de leurs confrères et ainsi les inciter à s'améliorer. Cette démarche met en lumière la rupture interne au clergé de l'époque qui divise les tenants d'une Église post-grégorienne et des ecclésiastiques conservateurs.

4) Établir les fondements d'un culte

Pour finir, les hagiographes reprennent leurs brouillons pour travailler à une rédaction élégante. Une des normes rédactionnelles du Moyen Âge consiste à procéder en deux temps : « on commence par écrire dans un style simple et sans figure, puis on enrichit cette ébauche en usant de toutes les ressources du langage »²³⁸. Les rédacteurs classent alors leurs données selon des ordonnancements (*intus* et *foris* ; division tripartite inspirée de Guillaume de Saint-Thierry) et des modèles très répandus facilement identifiables par leur public (Les Pères du Désert, Marie Madeleine, sainte Agnès).

Les rédacteurs dramatisent également des passages de leur *Vita*, rendre plus palpitante encore leur vie extraordinaire. Césaire de Heisterbach pour rédiger la *Vita sancte Elyzabeth Lantgravie* a ainsi reproduit plusieurs passages tirés des témoignages des quatre suivantes et compagnes d'Élisabeth, document officiel de *probatio*. Il y a ajouté des commentaires religieux, des citations bibliques, produisant des effets dramatiques par quelques phrases rédigées à cet effet.

Tous les ingrédients sont donc réunis pour assurer et pérenniser une excellente réputation à certaines *mulieres religiosae* et les faire connaître en haut lieu jusqu'à pouvoir établir un culte à leur personne. Jacques de Vitry fait lire la *Vita Mariae Oigniacensis* à son ami Hugolin d'Ostie (VMO-S XV). La *Vita* joue même le rôle de relique. En effet, Jacques de Vitry recommande vivement à Hugolin, alors cardinal-évêque d'Ostie, de lire la *Vita Mariae Oigniacensis*, car il est torturé par un

(XIII^e-XV^e siècle) », *Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public*. 22^e congrès, Amiens, 1991, p. 61-80.

²³⁸ François DOLBEAU, « Les hagiographes au travail... », p. 61.

esprit de blasphème. Il explique :

« Quand j'étais en Lotharingie, avant d'être évêque, j'avais une très grande amie en Dieu qui par sa sainteté et ses mérites avait la grâce spéciale de chasser les esprits de blasphème dans la vie, et elle l'a gardé dans la mort. Aussi, prends la *Vie* et lis la. Je suis certain que bientôt tu sentiras que tu as été délivré de tes tentations ».

Dans le but de susciter un culte autour des *mulieres religiosae* reconnues comme saintes, les hagiographes ne se privent pas de mentionner les reliques des *mulieres religiosae*, leurs merveilleux pouvoirs et leur localisation.

Les reliques mentionnées sont celles traditionnellement retenues au Moyen Âge. D'une part, ce sont des restes humains : deux doigts de Marie d'Oignies (*VMO-S* XV), un doigt de Lutgarde (*VLA* III, 19), mais aussi une mèche de cheveux que le fils spirituel de Marie d'Oignies, marchand à Nivelles lui réclame (*VMO-S* IV), des dents (sept dents de Marie d'Oignies *VMO-S* XIV, seize dents de Lutgarde d'Aywières *VLA* III, 19, une ou plusieurs dents d'Ide de Nivelles *VIN* 35). D'autre part, il peut s'agir d'objets ayant appartenu aux *mulieres religiosae* notamment du linge : un morceau de tissu ainsi qu'un drap propriété de Julienne (*VJC* II, 53-II, 53 bis) ; un drap blanc d'Ide de Nivelles (*VIN* 35) et des vêtements (*VMO* I, 11 ; *VJC* II, 53 bis), tels que des voiles (*VLA* III, 23 ; III, 27) et des coiffes, des ceintures de crin ou de corde (*VLA* III, 23 ; III, 28 ; *VMO* II, 10) et des robes (*VLA* III, 23), des mouchoirs (*VMO* II, 10) et des lacets de chaussures (*VMY* 54). Notons, qu'à l'inverse, les *Vitae* de saints hommes contemporains sont très discrètes ce sujet (*VA* II, 21), ne laissant rien deviner d'un éventuel culte.

Comme le veut la tradition, les reliques ont le même pouvoir d'intercession que le saint vivant, elles réalisent en particulier des miracles thaumaturgiques, mais elles ont également des fonctions spirituelles en apportant un réconfort voire une grâce à son possesseur (*VCM* 54). Là encore, les *Vitae* d'hommes sains contemporains sont beaucoup moins prolixes (*VA* II, 21), mais il ne s'agit de supposer que leur sainteté est moins douteuse parce que ce sont des hommes. De nombreuses *Vitae* de femmes ne comportent pas non plus de *libellus* (*Vita Beatricis*, la *Vita Elizabeth sanctimonialis in Erkenrode*, la *Vita Aleydis Scarembecanae* et la

Vita Idae Lewensis). En effet, celui-ci est parfois prévu mais pas réalisé ou adjoint à la *Vita* (VGA Prologue).

L'emplacement des tombes est souvent précisé, sans doute dans le but de susciter des pèlerinages. La tombe de Christine l'Admirable à Sainte-Catherine de Saint-Trond, mais également celle de Marie d'Oignies à Oignies (*VMO* II, 9), de Lutgarde d'Aywières à Aywières, de Julienne de Montcornillon à Villers, d'Ide de Nivelles à La Ramée, de Marguerite d'Ypres.

Ainsi, Jennifer Brown a pu reconstituer l'histoire des différentes translations de la dépouille de Marie d'Oignies. D'abord enterrée dans le cimetière, en 1229 ses restes sont inhumés près de l'autel. Une première translation eut lieu en 1333, puis une deuxième en 1460, avant que ses restes soient exhumés le 12 octobre 1608 pour une distribution de reliques. Certaines reliques d'entre elles furent placées dans des reliquaires : un phylactère contient un de ses doigts et un autre, un os de sa mâchoire, tandis que le reste de son corps fut placé dans un sarcophage de pierre. Aux restes humains de Marie d'Oignies ont été ajoutés des vêtements de laine, son bâton de marche, son couteau, un gobelet - qui n'est sans doute pas à Marie. Des objets ayant appartenu à Jacques de Vitry y sont également joints. De son vivant déjà, il avait fait parvenir des objets précieux pour le trésor des chanoines d'Oignies ainsi que des reliques. Des œuvres de l'orfèvre Hugues, frère de Gilles d'Oignies, datées d'entre 1228 et 1230, font également parties du trésor d'Oignies, ainsi que des reliques d'autres saints²³⁹.

L'emplacement de leurs ossements est d'ailleurs détaillé avec suffisamment de précision pour qu'un lecteur attentif et connaissant passablement la région puisse les retrouver. Ceux de Christine l'Admirable, par exemple, ont subi deux translations (*VCM* 54 ; 57-58-59), en 1249 ils ont d'ailleurs été placés près de l'autel du couvent des moniales de Sainte-Catherine de Saint-Trond (*VCM* 57-58-59). Pour Lutgarde d'Aywières, Thomas de Cantimpré fournit des détails très précis sur l'emplacement de son tombeau : « Elle fut donc enterrée dans l'église sur le côté droit du chœur, à côté du mur où elle avait l'habitude de prier » (*VLA* III, 20). Le rédacteur de la *Vita*

²³⁹ Voir à ce sujet Jennifer N. BROWN, « Marie d'Oignies: the *Vita* of Jacques de Vitry » et Brenda M. BOLTON « Mary of Oignies: a friend to the saints », dans Anneke B. MULDER-BAKKER (éd.), *Mary d'Oignies: Mother of Salvation*, Turnhout, Brepols, 2006, p. 199-220.

Juliane de Corelion donne le même type d'indications : le corps de Julienne de Montcornillon fut conduit à Villers et fut enterré « avec les corps les plus saints de Villers » (*VJC* II, 50) et non à Salzinnes ou à Fosses. Certaines de ces tombes sont agrémentées d'épithètes qui nous sont connues et qui permettaient surtout d'identifier la sainte sous le tombeau. Thomas de Cantimpré recopie ainsi *in extenso* celle de Lutgarde d'Aywières rédigée par Sybille de Gages (*VLA* III, 20), mais aussi celles de Robert, compagnon de Jean de Cantimpré (*VIC* I, 15) et celle de la mère de Jean de Cantimpré (*VIC* II, 1). Abond de Villers a pu également avoir une épithète sur son tombeau.

Les tombes des *mulieres religiosae* deviennent rapidement des lieux de pèlerinage, comme le soulignent volontiers les hagiographes, tantôt pour la population locale anonyme, tantôt pour de prestigieux ecclésiastiques : Hugolin, évêque d'Ostie, puis pape sous le nom de Grégoire IX (*VMO-S* XVII), tout comme Conrad d'Urach, ancien abbé de Villers, cardinal évêque et légat pontifical d'Honorius III (*BU* I, 9, 8) se rendent sur la tombe de Marie d'Oignies²⁴⁰.

Les hagiographes ont donc posé les prémices d'un culte en encourageant la vénération de leur tombe et de leurs reliques, tout en construisant une réputation de sainteté aux *mulieres religiosae* les plus exceptionnelles. Ils tentent de pérenniser leurs efforts à travers la rédaction de *Vitae*. Ce travail amorcé vraisemblablement déjà du vivant de la sainte est une garantie pour elles de se voir reconnues et d'accéder à une place de choix dans la société, néanmoins, dans le même temps les ecclésiastiques qui les côtoient et en particulier leurs hagiographes les enferment dans le rôle de sainte et les obligent de fait à vivre dans l'Église.

Au delà des clichés hagiographiques de l'élection divine et l'incapacité de la sainte à vivre dans le monde, les hagiographes suggèrent que les premières *mulieres religiosae* ont parfois dû faire face à la désapprobation de leur entourage, voire ont essuyé une franche hostilité de l'opinion publique, qui ne se gênait pas pour les

²⁴⁰ Cet engouement n'a pas perduré et s'est cantonné à un rayonnement local. Si quelques *mulieres religiosae* et saints hommes contemporains sont célébrés jusqu'aux XVI^e et XVII^e siècles, leur culte semble se réduire au-delà selon Simone Roisin. Par exemple, pour Lutgarde d'Aywières voir Anne-Laure MÉRIL-BELLINI DELLE STELLE, *Les relations des femmes mystiques de la région de Liège...*, note n° 479, 259.

calomnier plus qu'à son tour.

Dans tous les cas, elles semblent avoir vécu aux marges de la société et ont sans doute été exclues de certains groupes sociaux ce qui, à moyen et long terme, a rendu inexploitable certains réseaux, ceux du milieu marchand et de leur parenté en général, de leur paroisse et de leur propre communauté religieuse parfois. Pire, ils se constituent parfois en contre-réseaux qui leur sont totalement opposés, rendant la situation des *mulieres religiosae* d'autant plus délicates qu'elles se trouvent des protecteurs dont elles finissent par dépendre.

La société des Pays-Bas méridionaux semble donc se diviser en deux groupes distincts si l'on en croit la littérature édifiante. Les convertis à Dieu, le personnel masculin cistercien et les ecclésiastiques réformateurs constituent un milieu béguino-cistercien marqué par les exigences de l'Église et ses projets de réforme, les *mulieres religiosae* étant leur plus beau fleuron. Ils sont opposés aux laïcs et aux ecclésiastiques peu scrupuleux, à la foi tiède, voire parfaitement impies.

Cette coupure sociale est symbolisée par la rupture entre les lettrés et les illettrés, les humbles et les vaniteux, rupture qui traverse toute la *Vita Juliane de Corelion*, notamment au sujet de la Fête-Dieu. Le rédacteur résume la situation en ces termes :

« Cette folie se développa intensément dès le début touchant davantage les clercs que les laïcs ; et bien plus ceux qui étaient ceux qui étaient gonflés de cette science qui enfle mais vides de cette amitié qui édifie. Et ce qui ne peut se dire sans grande amertume, c'est que cette folie de contradiction impliqua bon nombre de ceux qui portaient le nom et l'habit de religieux » (*VJC* II, 10).

QUATRIÈME PARTIE : CHOISIR LA DEUXIÈME VOIE : LA SOCIABILITÉ DES *MULIERES RELIGIOSAE*

« Alors, le Seigneur répondit à mon désir et dit : «Il est certain, ma très douce, que tu seras avec moi ici, mais maintenant je t'offre deux choix, soit tu demeures avec moi maintenant, soit tu retournes dans ton corps et tu endures là-bas le châtement d'une âme immortelle dans un corps mortel sans que celle-ci en souffre ; et par ses tourments tu sauveras toutes les âmes pour lesquelles tu as de la compassion et qui sont ici au Purgatoire, et par l'exemple de tes épreuves et de ton mode de vie tu convertiras à moi des hommes vivants, tu les éloigneras de leurs péchés. Après avoir fait tout cela, tu reviendras vers moi en ayant accumulé pour toi-même une récompense d'un très grand profit ».

VCM 7²⁴¹

²⁴¹ « *Et Dominus statim respondit desiderio meo: Revera, inquit, dulcissima mea, hic mecum eris ; sed nunc tibi duorum optionem propono: aut nunc scilicet permanere mecum ; aut ad corpus reverti, inique agere pompas immortalis animae per mortale corpus sine detrimento sui, omnesque illas animas, quas in illo purgatorii loco miserata es, ipsis tuis poenis eripere ; homines vero viventes exemple poenae et Vitae tuae converti ad me, et a scleribus relire ; peractisque omnibus, ad me tantem multorum praesidium mercede te cumulatam reverti* ».

Finalement, les *Vitae* révèlent que les *mulieres religiosae*, loin d'être des mystiques confinées à leur cellule ont une vie sociale dynamique, voire mouvementée en raison des pressions et des conflits auxquels elles doivent faire face.

Par ailleurs, les hagiographes jouent sur un autre *topos* qui semble en contradiction avec celui de l'élection divine et de l'exclusion sociale qui l'accompagne. En effet, ils dépeignent les *mulieres religiosae* comme des contemplatives éprises de solitude mais, dans le même temps, participant activement à leur environnement, tant sur le plan spirituel que matériel. Cette ambiguïté est résumée par la référence au couple antithétique de Marie et Marthe (Luc 10, 40), régulièrement utilisée par les rédacteurs des *Vitae*, tant pour les femmes (*VIH* XI (37) ; *VJC* I, 14 ; *VIN* 1) que pour les hommes dévots. Ainsi, le rédacteur de la *Vita Beatricis* précise ainsi que Bartholomé, le père de Béatrice de Nazareth, « par son travail quotidien de ses mains (...) agissait selon la part de Marthe, mais la nuit, assis aux côtés de Marie aux pieds du Seigneur, il acquit la meilleure part » (*VB* 12)²⁴².

Les premières *mulieres religiosae* choisissent donc une voie religieuse intermédiaire : c'est par l'esprit qu'elles peuvent participer au siècle, comme Christine l'Admirable. Elle meurt une première fois et avant de ressusciter, elle est conduite au Paradis où Dieu lui propose soit de rester avec lui, soit de retourner dans son corps pour délivrer les âmes du Purgatoire et par son exemple convertir des hommes et ainsi revenir vers Lui avec un plus grand bénéfice. Elle choisit la deuxième voie (*VCM* 6 à 8).

De fait, les *mulieres religiosae* s'impliquent dans le siècle par esprit de pénitence et également au nom de la vertu de charité, ce qui les conduit dans tous les cas à développer des relations avec différents individus de tout milieu et de tout statut et leur permet de se constituer un réseau social parfois très étoffé, dans et hors de leur communauté religieuse. Leur implication avant tout spirituelle peut, néanmoins, avoir des conséquences matérielles et les fait entrer de plein pied dans la vie économique, politique, culturelle et religieuse de leurs contemporains.

²⁴² Sur la légende de ces figures féminines, lire Margot H. KING, « The Legend of Martha and Mary », *Vox Benedictina*, n° 6/2, 1989, p. 4-13. Ce modèle est parfois complété ou remplacé par d'autres couples bibliques antithétiques tels que Léah et Rachel, les deux épouses de Jacob [*VIH* XI (37)], mais aussi par Pierre et Jean, qui symbolisent tous le choix cornélien du chrétien: vivre en contemplatif ou être actif pour le Seigneur.

Chapitre I^{er} - Marthe ou Marie, Léa ou Rachel ?

Dans le cadre de leur lieu de vie, les *mulieres religiosae* ne sont pas totalement esseulées dans la mesure où elles pratiquent différentes activités qui les mettent en contact tantôt avec les membres de leur communauté, tantôt avec des personnes extérieures. Les pratiques pénitentielles qu'elles s'imposent les amènent à s'ouvrir au monde.

I- L'ouverture au monde

Les *mulieres religiosae* s'investissent de différentes façons aux activités du monde et parfois même sortent de leur structure religieuse pour évoluer au milieu des gens du siècle.

1) *Le travail*

La charité mise en œuvre grâce au travail et à la prise en charge des nécessiteux les conduisent finalement à se mêler à leur environnement séculier. En effet, le refus de l'argent et des biens matériels que prônent les premières *mulieres religiosae* n'empêchent pas ces dernières de s'investir dans les activités économiques de leur époque.

Néanmoins, pour les premières d'entre elles connues par les *Vitae*, ce sont moins pour des raisons matérielles que pour des motifs religieux qu'elles se mettent au travail. Ainsi, Marie d'Oignies, sachant qu'Adam et Ève avaient reçu l'ordre de travailler, travaille de ses mains aussi longtemps qu'elle le pouvait pour trois raisons : faire pénitence, fournir le nécessaire aux indigents et se procurer de quoi manger et se vêtir (VMO I, 12). Seule Marguerite d'Ypres refuse de travailler, apparemment pour se démarquer de ses sœurs et de sa mère, celle-ci lui reprochant d'ailleurs de consacrer tout son temps à prier au lieu de travailler (VMY 14).

Le travail est souvent constitué de tâches domestiques parfois très pénibles. La plupart des *mulieres religiosae* participent aux travaux agricoles. Dans sa jeunesse, Christine l'Admirable garde les animaux (VCM 4), Julienne de Montcornillon traite le bétail dans la ferme où elle passe son enfance (VJC I, 5), Ide de Nivelles passe huit jours à la grange de Kerkom pendant les moissons (VIN 20). Les saints hommes contemporains effectuent eux aussi des travaux agricoles, Abond et surtout Arnulf, mais aussi des travaux manuels, tel Bartholomé le père de Béatrice de Nazareth (VB 12).

Plus rarement, ce sont des ouvrages intellectuels : Béatrice de Nazareth copie ainsi des manuscrits pendant six mois (VB 230)²⁴³. Certains indices laissent penser qu'il existait des écoles de béguines dans les Pays-Bas méridionaux mais aussi des écoles de moniales. Julienne de Montcornillon est, en effet, formée par sœur Sapience de la léproserie de Montcornillon (VJC I, 2-3), Béatrice de Nazareth est envoyée chez les béguines de Léau (VB 20), tandis que Marguerite d'Ypres est placée dès l'âge de quatre ans dans un monastère pour son éducation (VMY 1). Il semble même qu'il existait des maîtresses indépendantes enseignant la lecture. En effet, Thomas de Cantimpré indique que la recluse Yburge fut encouragée par son père à demander à apprendre à lire à la maîtresse qui enseignait le Psautier aux filles des riches (BU I, 23, 3). Néanmoins, les béguines sont surtout connues pour leur travail dans le secteur textile, notamment dans les grands béguinages²⁴⁴.

Selon les premières *mulieres religiosae*, le travail est un outil pénitentiel pour atteindre Dieu et n'a pas pour but immédiat d'être productif. D'ailleurs, dans le cadre cistercien, le travail permet d'atteindre la voie de la perfection, aux côtés de la méditation et de la prière, comme pour Aleydis de Schaerbeek. Ayant entendu dans les Évangiles, comment le Seigneur avait gravi une montagne avec trois compagnons, celle-ci désira suivre ses pas de façon à atteindre le sommet de la montagne de Dieu et dans cet objectif, elle combina le travail et la méditation à la prière (VAS I, 5).

Le travail est un complément efficace et nécessaire aux activités religieuses et ils sont souvent pratiqués simultanément : Marie d'Oignies lit le Psautier pendant

²⁴³ Sur les écoles des béguinages voir Walter SIMONS, *Cities of ladies*, p. 81-82.

²⁴⁴ Walter SIMONS, *Cities of ladies*, p. 85-87.

qu'elle travaille (VMO I, 9) et lorsqu'il arrive à Marguerite d'Ypres de travailler elle médite en même temps (VMY 19).

Cependant, la maladie (VJC I, 6), les extases et les ravissements après la prise de la communion (VB 80 et 207 ; VMY 14) ou l'obsession de l'eucharistie (VIN 20), le perfectionnement spirituel (VMO I, 12) empêchent fréquemment voire définitivement la mise au travail et ramènent les *mulieres religiosae* au rôle de contemplative.

Par esprit de pénitence, elles prennent également soin des malades, y compris des lépreux. Comme Élisabeth de Thuringe qui s'occupe des nécessiteux, Ide de Nivelles, pendant son séjour chez les vierges de Nivelles, mendie pour une certaine malade de l'hôpital Saint-Nicolas prénommée Oda (VIN 1). D'autres intègrent l'équipe soignante de léproseries, comme Yvette à Huy, Marie d'Oignies à Willambroux et Julienne à Montcornillon.

Liées à la mort et aux ultimes purifications spirituelles, les béguines se chargent également des soins mortuaires et de l'ensevelissement des morts. Ainsi, Marie d'Oignies veut assister les malades et être présente à leur décès et à leurs obsèques. Elle se rend d'ailleurs au chevet d'une sœur d'Oignies qui est mourante et assiste la mère du prieur Gilles d'Oignies, gravement malade (VMO II, 3), tandis que Lutgarde qui, a beaucoup de pitié pour les mourants, a coutume de leur rendre visite pour les admonester et leur recommander de se confesser (VLA II, 15).

Réalisée par charité dans un esprit de pénitence, cette prise en charge des malades et des mourants place à la fois les *mulieres religiosae* aux limites de la société séculière, mais les insèrent pleinement au tissu social des dévots spirituels.

1) *Les déplacements dans le monde*

Souvent attachées à un lieu de résidence et éventuellement à une communauté religieuse, les *mulieres religiosae* ne sont pas moins très actives en dehors de celles-ci, soit en ayant des contacts indirects avec des personnes extérieures via des messagers, notamment Yvette de Huy, qui y fait régulièrement appel pour convoquer à son reclusoir différents pécheurs, mais aussi Marie d'Oignies qui envoie chercher son fils spirituel Yvan de Soignes (VMO II, 3) ou encore Béatrice de Nazareth, revenue à Florival, qui communique avec Ide de Nivelles via un messager (VB 67). Il

arrive qu'elles sortent également de leur lieu de vie.

La plupart d'entre elles, au tournant des XII^e-XIII^e siècles, sont, en effet, en mesure de se déplacer hors de leur résidence, dans la cité pour se rendre tantôt à l'église, tantôt chez amis, comme c'est le cas notamment Julienne de Montcornillon qui visite régulièrement Ève de Saint-Martin dans la cité de Liège (*VJC* I, 22-23 ; I, 28-29).

Certaines effectuent même des déplacements plus longs. Marie d'Oignies se rend en pèlerinage à l'église de la bienheureuse Marie de Haines, à trois kilomètres de chez elle (*VMO* I, 9), tandis que Julienne de Montcornillon dans sa fuite de la léproserie, s'éloigne progressivement de Liège et ses alentours pour demeurer dans la région de Namur (*VJC* II, 31-33 ; II, 41 et 44). Elle se rend également en pèlerinage à Cologne (*VJC* II, 11), à Tongres et à Maastricht (*VJC* II, 12), lieux particulièrement sacrés pour la population des Pays-Bas méridionaux du XIII^e siècle, comme l'atteste Thomas de Cantimpré dans le *Bonum Universale de Apibus*. Il explique l'origine de la sainteté de plusieurs lieux de pèlerinage de son époque.

Ce sont des lieux où « les églises cathédrales, en raison de leur dignité bien attestée, sont dénommées saintes, soit par écrit, soit de vive voix » : Rome pour le sang des apôtres Pierre et Paul et d'autres martyrs, Jérusalem pour le sang de Jésus-Christ, Trèves pour ses martyrs particuliers et toute la ville qui a été martyrisée à trois reprises, Cologne pour « ce glorieux collège de vierges dont seule la science divine connaît le nombre », mais aussi « des milliers d'hommes et de femmes, de vierges nobles ou non » (*BU* II, 53, 6). Quant à Maastricht, c'était le siège épiscopal du diocèse de Liège avant qu'il ne soit transféré à Liège même après le martyre de saint Lambert²⁴⁵. Plus rares sont les mentions de pèlerinage à Saint-Jacques de Compostelle et à Jérusalem. Il s'agit surtout de nobles et plus généralement d'hommes (*VCM* 31 ; Gobert d'Aspremont en croisade à Jérusalem *VGA* I, 24), puis en pèlerinage à Saint-Jacques (*VGA* I, 27). Thomas de Cantimpré mentionne les cas rares d'une noble de Lotharingie partie à Jérusalem (*VMO-S* XVI) et de Marie de Champagne qui, sur les conseils de Jean de Cantimpré, rejoint son époux

²⁴⁵. Sur ce dernier et l'importance qu'acquiert la cité de Liège grâce à lui, voir Renaud ADAM, « La *Vita Landiberti Leodiensis* (ca. 1144-1145) du chanoine Nicolas de Liège. Étude sur l'écriture hagiographique à Liège au XII^e siècle », *Le Moyen Âge*, t. CXI, 2005/3, p. 503-528.

Baudouin IX de Flandre en Terre Sainte (*VIC* III, 5). Le cas de Marie d'Oignies montre que le pèlerinage féminin vers les régions albigeoises était alors mal vu (*VMO* II, 7).

Comme leurs contemporains, elles se déplacent en empruntant tantôt des chariots comme Christine l'Admirable (*VCM* 17-18), Ide de Nivelles (*VIN* 15) et Julienne de Montcornillon (*VJC* II, 11-12), tantôt des bateaux comme Marie d'Oignies (*VMO-S* IX) et Julienne (*VJC* II, 41).

Mais généralement, elles effectuent leur déplacement à pied (*VMO* II, 4 ; *VMY* 26 ; Élisabeth de Graves qui se perd, avec une autre dévote, dans une forêt entre Nivelles et Lillois *BU* II, 54, 9-10). Le cheval comme monture individuelle n'est pas mentionnée pour les femmes mais les *Vitae* montrent que certains hommes religieux voyagent de cette manière, comme Jacques de Vitry (*VMO-S* I) et Godefroid Pacôme rendant visite à sa sœur Aléide au monastère de Parc-les-Dames (*VGP* XI).

D'autres enfin se déplacent miraculeusement dans les airs comme Christine l'Admirable (*VCM* 15 ; 17-18), sur les eaux de la Meuse (*VCM* 10) et sur les eaux de la Sambre telle Marie d'Oignies (*VMO-S* IX). Parfois, elles se déplacent en esprit. Ainsi, Ide de Nivelles avait été en esprit au monastère de Val-des-Vierges où elle avait vu l'évêque bénir des novices cisterciennes (*VIN* 28). Elles ont aussi des visions de lieux inconnus, comme Marie alors à Willambroux ayant une vision d'Oignies (*VMO* II, 9), ou encore d'amis éloignés.

Les trajets se font en petit groupe. Ainsi Marie d'Oignies se déplace avec une femme mais aussi son fils spirituel, marchand de Nivelles et un homme (*VMO-S* VII), tandis que Julienne de Montcornillon est suivie par ses disciples. La jeune fille adoptive de Yvette de Huy, en suivant le jeune homme qui la séduite, quitte Huy, vagabonde quelque temps avec lui pour se retrouver à Metz, avant de rentrer définitivement à Huy accompagnée de marchands de sa région [*VIH* XXIV (79)]. Le cas échéant, ils se déroulent en binôme féminin : Ide de Nivelles est tantôt une abbesse (*VIN* 15 et 17), tantôt avec une nonne (*VIN* 22), tout comme Élisabeth de Grave chemine avec une autre femme pieuse (*BU* II, 54, 9-10).

Rares sont celles qui se déplacent seules, comme pour Christine l'Admirable (VCM 10 ; 21 ; 38). En effet, ces voyages, petits ou grands, constituent de véritables moments de sociabilité, en particulier pour des femmes religieuses qui de fait doivent être accompagnées, si possible par d'autres femmes, donnant ainsi l'impression d'une forte cohésion féminine.

Par ailleurs, ces périples sont souvent l'occasion de resserrer des liens sociaux en contactant des proches. Les *mulieres religiosae* rendent visite aux membres de leur parenté, comme Lutgarde d'Aywières qui veut visiter chez sa sœur charnelle (VLA I, 7), tandis qu'Abond sort du monastère de Villers pour se rendre au foyer familial afin de convaincre sa sœur de devenir moniale (VAb 12) et que Gobert d'Aspremont part pour Parc-les-Dames pour rendre visite à sa sœur Aléide (VGP XI). Elles visitent surtout leurs amies, comme Marie d'Oignies (VMO II, 4) ou Lutgarde d'Aywières qui séjourne chez son amie Juette de Looz (VLA I, 16), ou encore Arnulf rendant visite à son amie recluse (VA II, 11).

Ces déplacements ont surtout des motivations religieuses. Au début des *Vitae*, la plupart des *mulieres religiosae*, comme les saints contemporains des Pays-Bas méridionaux, quittent le foyer familial pour s'installer dans une communauté religieuse, en changeant parfois au cours de leur vie, suivent leur communauté quand celle-ci se transfère d'un site à un autre, y compris pour les travaux agricoles, comme Ide de Nivelles qui s'est rendue à la grange de Kerkom pour les moissons (VIN 20).

Elles partent en pèlerinage, se déplacent pour écouter des prédications (VMY 26), se rendent dans des différents endroits pour y être formées : la ferme où Julienne reçoit l'enseignement de sœur Sapience (VJC I, 2), dans la communauté des vierges du Saint-Sépulcre de Nivelles pour Ide de Nivelles (VIN 1), chez les béguines de Léau (VB 20) et au monastère de La Ramée (VB 50) pour Béatrice de Nazareth, l'église de maître Rénier pour Catherine de Louvain (BU II, 29, 20), un monastère où Marguerite d'Ypres est formée (VMY 1).

Certaines se déplacent dans l'espace de la cité pour y mendier. Christine l'Admirable mendiait régulièrement de porte en porte pour des aumônes (VCM 22), tandis qu'Ide de Nivelles mendie, même fatiguée, pour l'ensemble de la communauté de vierges du Saint-Sépulcre de Nivelles (VIN 1). Cependant, les restrictions

ecclésiastiques sur cette activité pénitentielle empêchent rapidement les femmes dévotes d'errer dans les rues. Jacques de Vitry rapporte que Marie d'Oignies résolut de mendier de porte en porte, mais ses amis la retinrent (*VMO* II, 2).

Les béguines, les sœurs de léproserie et les *mulieres religiosae* vivant au foyer familial semblent se déplacer facilement, tout comme certaines moniales, telle Lutgarde qui sort de Sainte-Catherine de Saint-Trond, mais aussi certaines recluses. Ainsi, une très jeune recluse de Court Saint-Étienne, terriblement troublée par une tentation, vint voir Lutgarde pour lui obtenir ses suffrages (*VLA* II, 37). Au début du XIII^e siècle, les *mulieres religiosae* les plus mobiles font même des rencontres sur les routes. Ide de Nivelles, par exemple, rencontre sur la route de Louvain un jeune homme (*VIN* 15). D'autres vont à la rencontre de leurs proches, comme Marie d'Oignies qui attend sur la route Jacques de Vitry de retour de Paris (*VMO-S* I) ou comme Christine l'Admirable qui vient trouver Louis de Looz sur le parvis de l'église (*VCM* 42). Elles nouent également des contacts dans des espaces religieux comme des béguinages (*VIN* 17) ou des lieux de prédication (*VMY* 6).

En revanche, les cisterciennes semblent moins libres de leurs mouvements. Par exemple, Lutgarde ne sort pas d'Aywières. Néanmoins, certaines occasions peuvent justifier les sorties. Une cistercienne de Cologne, connaissance de Marie d'Oignies, sort de son monastère pour voir celle-ci une dernière fois avant son trépas, mais elle arrive juste au moment de la toilette mortuaire et de l'enterrement de Marie d'Oignies (*VMO* II, 12). Les moines de chœur de l'ordre cistercien respectent également la clôture. Les sorties sont, néanmoins, possibles lors des travaux agricoles, comme pour les moissons auxquelles participent Abond et les moines de Villers (*VAb* 14) et sont conditionnées au vouloir de l'abbé. Ainsi, lorsqu'Abond se rend à La Ramée, c'est avec la permission de son abbé de Villers (*VAb* 12), tandis qu'un novice de Villers, totalement désespéré, et un moine demandent la permission pour visiter Arnulf (*VA* II, 14-15). Les convers semblent plus libres. Chez leurs contemporains, les prémontrés, l'autorisation de l'abbé est également nécessaire pour sortir (*VIN* 16) et ne pas l'avoir demandé, comme le fils spirituel d'Yvette, est jugé scandaleux [*VIH* XXX (88)].

2) *Le parloir, fenêtre sur le monde*

Quand les moniales ne sortent pas de leur monastère, elles reçoivent donc de nombreuses visites, ce qui témoigne encore d'une grande souplesse de la clôture à la fin du XII^e et au début du XIII^e siècle. C'est également le cas pour les recluses, pourtant retirées théoriquement du monde (*BU* I, 23, 2). Juette de Looz accueille dans son reclusoir Christine l'Admirable et Lutgarde d'Aywières (*VLA* I, 16), tandis que Marie d'Oignies visite son amie la recluse Heldewide de Willambroux (*VMO* II, 6). La recluse Yvette de Huy reçoit son fils cadet, le garde auprès elle après sa conversion, ils mangent même ensemble et elle lui enseigne les Écritures [*VIH* XX (58)- XX (59)]. Les reclusoirs sont même apparemment des lieux de refuge pour les jeunes filles pieuses en difficulté. Ainsi, la fille adoptive d'Yvette est accueillie par une recluse de Metz quand elle parvient à quitter le jeune prêtre qui l'a fourvoyée [*VIH* XXIV (79)].

Pour les moniales, le lieu de rencontre par excellence est le parloir, puisque la règle monastique interdit toute conversation en dehors. C'est pourquoi d'ailleurs Lutgarde d'Aywières, voyant l'âme de Jean de Liroux et le croyant le vivant, le conduit du cloître au parloir « où il est autorisé de parler » précise Thomas de Cantimpré (*VLA* II, 8).

D'après le plan type des abbayes de cisterciennes du XIII^e siècle, certains espaces mettent en contact les nonnes avec des personnes externes à la communauté. Néanmoins, comme ces derniers ont des fonctions précises, ils n'autorisent que des rencontres formalisées. Ainsi, l'église des monastères de cisterciennes à nef unique comprend deux parties principales : le sanctuaire lui-même, c'est-à-dire le chœur où les ecclésiastiques procèdent au culte et à la confession et la partie réservée aux moniales et éventuellement aux converses. Une chapelle latérale pouvait servir d'oratoire privé, de sacristie et de confessionnal²⁴⁶.

Ce sont donc avant tout des espaces de rencontre entre les *mulieres religiosae*

²⁴⁶ J-B LEFÈVRE et J-J BOLLY., « Architecture, cadre de vie et environnement des abbayes cisterciennes », *Revue bénédictine*, n° 100, 1990, p. 187-238. Sur les spécificités de l'architecture cistercienne, consulter Angiola Maria ROMANI, « Le projet cistercien », dans Georges DUBY et Michel LACLOTTE (dir.), *Histoire artistique de l'Europe*, vol. Le Moyen Âge, Paris, Le Seuil, 1995, p. 240-249.

et les desservants pour la confession et la communion. Dans les reclusoirs et les structures béguinales, l'oratoire est à la fois un espace de prière solitaire mais aussi de prière en commun, comme Julienne de Montcornillon qui récite dans son oratoire le Psautier en entier aux côtés d'Isabelle de Huy (*VJC* II, 28).

Les autres espaces du monastère sont davantage des lieux où se croisent les cisterciennes, comme le dortoir (*VIN* 7 ; 14 ; *VB* 58), ou le réfectoire (*VIN* 19). L'infirmerie est un lieu plus isolé, ce qui n'exclut pas de se préoccuper des malades qui s'y trouvent. Lutgarde d'Aywières s'inquiète que les sœurs de l'infirmerie ne respectent pas les Heures (*VLA* III, 14), tandis qu'Ide de Nivelles prie toute la nuit pour celles-ci (*VIN* 30) et que le convers Arnulf, dans son ultime maladie, y reçoit la visite d'un moine (*VA* II, 21).

La règle monastique exige d'adapter son comportement aux différents lieux du monastère. Aleydis de Schaerbeek a une attitude exemplaire à ce sujet : au réfectoire, elle était tempérée, honteuse et modeste. Au lieu de jeter un coup d'œil ici et là par curiosité, elle était partout simple et se montrait le visage baissé. Dans le cloître, elle allait tout droit, ne cherchant plusieurs endroits où s'asseoir, et ainsi elle s'appliquait à ses travaux de lecture. Dans l'église, elle était dévote, toute versée vers Dieu, vigilante, avec la pure attention de son esprit fixé sur les Offices divins, toute tournée vers ses oraisons. Dans le dortoir, elle était calme, évitant tout manque de considération qui pourrait gêner le repos des autres. Au travail, elle était pleine d'énergie, généreuse, rapide, jamais oisive (*VAS* I, 6).

Le respect de ce code comportemental se retrouve également chez Béatrice de Nazareth qui dans le monastère spirituel (*VB* 111) édifié en son cœur précise pour chaque espace monastique la vertu à mettre en œuvre. Gratitude et Constance étaient les chanteuses du chœur. La Foi et l'Espoir exerçaient la charge de sacristain. Prière était constamment présente à l'autel, ne prenant jamais de pause, suppliant Dieu pour elle et pour les autres (*VB* 113). Sobriété et Patience avaient en charge le réfectoire. Sollicitude avait la charge des affaires commerciales. Chasteté ou Modestie avait la charge du parloir. Considération se chargeait de l'hospitalité et de la réception des invités. Vigilance était à la porte du monastère. Humilité et Obéissance étaient les gardiens du monastère (*VB* 114).

Dans le parloir, quelques nonnes, voire toutes peuvent être présentes. Ainsi, lorsqu'un homme inconnu entre dans le parloir d'Aywières, toutes les nonnes y sont assises (VLA II, 5). Au parloir, les visiteurs masculins sont placés à côté de la femme dévote, comme cet homme désespéré accueilli par Lutgarde et « assis à côté d'elle »²⁴⁷. La position face à face était, en effet, soigneusement évitée entre homme et femme, notamment entre le confesseur et la pénitente²⁴⁸.

Cet espace de contact avec l'extérieur doit être un lieu où les moniales prennent particulièrement soin d'éviter les tentations. Les moniales peuvent d'ailleurs refuser les entrevues avec des visiteurs déjà au parloir, comme le fait Ide de Nivelles (VIN 12).

Les parloirs comptent une fenêtre (VIN 6 et 24 ; VLA III, 19), tout comme la partie basse des reclusoirs. Il s'agit d'une ouverture sur l'extérieur. Yvette de Huy y reçoit aussi bien son fils cadet [VIH XIX (55), XIX (58)], que son fils spirituel un chanoine prémontré [VIH XXX (88)]. C'est d'ailleurs symboliquement à la fenêtre du reclusoir que des oiseaux viennent chanter après sa mort [VIH LI (121)], alors même que le mur de sa cellule avait été détruit pour entrer dans les moments qui précédaient son trépas [VIH XLVI (116)].

3) *Les frontières linguistiques*

Si l'enfermement des *mulieres religiosae* et la clôture monastique ne sont pas totalement hermétiques, la langue pourrait, elle, constituer une barrière autrement plus délicate dans une région où se côtoie deux parlers. Néanmoins, d'après les *Vitae*, les *mulieres religiosae* nouent assez aisément des contacts tant avec des francophones que des néerlandophones. La plupart des *mulieres religiosae*, des hommes saints et des ecclésiastiques contemporains vivent tout près de la zone de frontière linguistique et connaissent vraisemblablement les deux langues.

En fonction du lieu de naissance des *mulieres religiosae*, on peut déduire quelle était leur langue natale. Christine l'Admirable, Béatrice de Nazareth,

²⁴⁷ « *ubi juxta eam resedit...* » VLA II, 31.

²⁴⁸ Michel LAUWERS, « *Noli me tangere*, Marie Madeleine, Marie d'Oignies et les pénitentes du XIII^e siècle », p. 226-227.

Marguerite d'Ypres, Élisabeth de Spalbeek sont sans aucun doute de langue thioise, tout comme peut-être Arnulf de Villers. Lutgarde l'est assurément puisqu'elle préfère passer à Herkenrode plutôt qu'au monastère d'Aywières, car le premier est en zone de parler néerlandais, alors que le second est en zone francophone (VLA I, 22). Ide de Gorsleeuw l'est sans doute également, car lors d'extases, elle s'exprime en langue thioise, reprise telle quelle par le rédacteur de la *Vita Idae Lewensis* (VILE 24, VILE 26). Yvette de Huy, Marie d'Oignies, mais aussi Abond de Huy sont sans doute capables de parler français. Quant à Julienne de Montcornillon, Ève de Saint-Martin, Ide de Nivelles, elles sont francophones. Julienne de Montcornillon apprend les Écritures en latin mais aussi en français (VJC I, 6), tandis qu'Ève de Saint-Martin rédige en français des notes concernant Julienne (VJC prologue), alors qu'Ide, née à Nivelles juste à la frontière linguistique, a manifestement des facilités pour apprendre le thiois (VIN 1). Elle entre au monastère de Kerkom où la plupart des moniales utilisent le parler thiois, qu'elle apprend rapidement (VIN 2). Puis, la communauté se déplace à La Ramée, en zone francophone, où se rendent également Ide de Gorsleeuw et Béatrice de Nazareth, ce qui laisse supposer que le couvent est bilingue.

De nombreuses communautés des Pays-Bas méridionaux baignent manifestement dans une double culture linguistique, voire triple en ajoutant le latin. Ainsi, le rédacteur de la *Vita Idae Lewensis* rapporte des phrases qu'Ide de Gorsleeuw aurait prononcées, prenant soin de les écrire en thiois (VILE 24 et 26), suggérant que son public sera capable de passer du latin au thiois sans difficulté. Gossuin de Bossut dans la *Vita Idae Nivellensis* fait mieux encore. Il rapporte qu'Ide de Nivelles a rencontré un ecclésiastique défroqué, précisant qu'il s'agit d'un régulier de la règle d'Augustin, traduit par l'expression « moine blanc » en thiois (VIN 15). Mêlant ici trois cultures linguistiques, il suppose que son public maîtrise au moins deux d'entre elles. Les hagiographes sont également polyglottes. Thomas de Cantimpré, par exemple, connaît le thiois puisqu'il est né dans une région néerlandophone, mais maîtrise également le français - il passa quinze ans de sa vie à Cambrai - et le latin.

Seule Lutgarde se refuse à apprendre le français (VLA II, 1), alors qu'elle réside en zone francophone. Le don des langues permet, néanmoins, de sortir de l'impasse : en effet, Lutgarde d'Aywières s'exprime en français dans certaines circonstances. Ainsi, elle console une femme francophone, alors même que les sœurs d'Aywières rient d'avance du quiproquo linguistique, elle dialogue également en français avec l'évêque Guiard de Cambrai (VLA II, 40).

Pour éviter tout problème de communication, les visiteurs peuvent également compter sur des interprètes comme Philippe de Clairvaux, qui ne comprenant pas le thiois, sollicite les services d'un moine de Clairvaux qui est bilingue (VEE 28).

4) *La perméabilité de la clôture passive*

L'accès au monastère et aux moniales pour les visiteurs extérieurs semble finalement aisé. Certaines circonstances peuvent favoriser les contacts extérieurs comme le privilège obtenu par la communauté après la consécration d'un autel. En effet, pendant plusieurs jours les structures religieuses sont ouvertes et les rencontres avec les moniales plus faciles. Ainsi, un homme religieux ayant eu une vision de Jésus et d'Ide de Nivelles se rend au monastère de La Ramée, profitant qu'un nouvel autel soit accessible à tous pendant quarante jours, pour obtenir un entretien avec Ide (VIN 24).

Pour les membres de la parenté le monastère semble plus accessible. Thomas de Cantimpré explique notamment que Catherine de Louvain, contrairement aux autres moniales nobles de Parc-les-Dames, ne reçoit pas de visite de sa famille (BU II, 29, 20), laissant supposer que les parents nobles avaient l'habitude de faire des visites régulières aux moniales de leur lignage.

Même les hommes semblent pouvoir entrer dans la clôture féminine. En effet, Thomas de Cantimpré rapporte qu'un jeune homme juif, envoyé pour piéger Catherine, fit mine de se convertir et demanda à lui parler sous prétexte qu'il était son parent et ce afin qu'elle l'instruise. De même, Godefroid Pacôme du monastère de Villers se rend lui aussi à Parc-les Dames pour visiter sa sœur Aléide (VGP XI). Le monastère de Parc-les-Dames ne semble pas être un cas isolé, puisque Béatrice de

Nazareth reçoit à Florival la visite de son père et de « proches », tandis que les deux sœurs d'Ide de Nivelles, vraisemblablement laïques, ont été autorisées à entrer dans le couvent de La Ramée - sans doute même y ont été appelées en raison de la maladie d'Ide (VIN 33)²⁴⁹,

La clôture est également ouverte aux membres de la parenté monastique afin de régler différentes affaires personnelles. Ainsi, Abond sort du monastère de Villers avec la permission de son abbé pour se rendre d'abord au monastère de La Ramée pour demander à la communauté et à son abbessse d'y accepter sa sœur, puis il va jusqu'au foyer familial afin convaincre sa sœur de devenir moniale (VAb 12). Ce sont parfois aussi des visites motivées par des nécessités administrative et religieuse. Gossuin de Bossut rapporte par exemple que Lucie, prieure du monastère d'Épinlieu, avec deux autres nonnes, se rend à Villers. Elles sont accueillies dans la maison d'hôte du monastère « pour des affaires à traiter », peut-être pour récupérer des reliques d'Arnulf (VA II, 21).

Les *mulieres religiosae* côtoient également de nombreux ecclésiastiques de différent statut et ordre monastique, cependant, les prêtres ayant le pouvoir de confesser et l'autorisation de prêcher sont les plus nombreux dans les *Vitae*.

Les temps de rencontre se calquent alors sur les différents moments de la vie spirituelle des *mulieres religiosae*. Ce sont bien sûr les temps de formation religieuse, associée à la confession, que proposent les prêtres et les prédicateurs²⁵⁰.

La confession peut être un important moment de rapprochement entre ecclésiastiques et *mulieres religiosae*. En effet, l'évolution du sacrement de pénitence permet de privilégier, à partir du début du XIII^e siècle, une relation individuelle entre le prêtre et le fidèle, qui est tenu, une fois par an, à la veille de la communion pascalle, de lui confesser ses péchés²⁵¹. Mais au final, les *Vitae* mettent rarement en scène des confessions *stricto sensu*, il s'agit souvent de « conversations

²⁴⁹ « *propinquis* » VB 38.

²⁵⁰ Voir Hervé MARTIN, *Le Métier de prédicateur en France septentrionale à la fin du Moyen Âge, 1350-1520*, Paris, 1988.

²⁵¹ Voir Jean-Claude SCHMITT, « Clercs et laïcs » et Nicole BÉRIOU, « Autour de Latran IV (1215): la naissance de la confession moderne et sa diffusion », *Pratiques de la confession: des Pères du désert à Vatican II, quinze études d'histoire*, Paris, Le Cerf, 1983, p. 73-92.

spirituelles et individuelles », comme le précise Thomas de Cantimpré²⁵². Ces conversations atteignent, cependant, les mêmes objectifs de pédagogie religieuse. Par exemple, Catherine de Louvain rencontre maître Rénier chez lui alors qu'il enseigne à quelques enfants les bases de la religion chrétienne. (*BU* II, 29, 20). Dans la version de Césaire de Heisterbach, ce même clerc, chapelain du duc Henri I^{er} de Brabant, entrait seul dans la maison des juifs pour disputer avec eux de la foi chrétienne et c'est là qu'il rencontra Catherine qui comprenait avec diligence ces disputes (*DM* II, 25).

C'est donc surtout lors de la tenue des sermons que les liens se nouent le plus rapidement et plus ardemment. Les prédications se déroulent le dimanche et les jours de fête, pendant le Carême, l'Avent, à l'occasion de cérémonies comme les mariages et les funérailles, voire dans les foires et les marchés. Les auditeurs sont appelés à se réunir au son des cloches comme Cambrai, où une grosse cloche de l'église Saint-Sauveur sonne uniquement pour les prédications (*VIC* II, 11).

Les sermons se tiennent dans les églises. Par exemple, Jean surnommé Polin, prêche dans le monastère de Cantimpré, dans le chœur des chanoines de Cantimpré, face à la foule (*BU* II, 49, 2).

D'après les *Vitae*, les prédications, discours performatifs par excellence, sont destinées au peuple (*VMO-S* I) et sont prononcées en langue vernaculaire, en thiois (*VIN* 2). Néanmoins, un public de fervents habitués, constitué de clercs séculiers – comme le chanoine Étienne écoutant le sermon sur la Fête-Dieu (*VJC* II, 17)-, de moines cisterciens (*VJC* II, 50) de *mulieres religiosae* (*VMO* II, 4 ; *BU* II, 49, 2) et de moniales (*VIN* 2 ; *VB* 161 et 240), se voit adresser des sermons spécialement préparés pour lui.

Les prédicateurs, « maîtres de la parole », sont des ecclésiastiques formés spécifiquement à l'art du sermon. Ce sont des prédicateurs séculiers, tels Jean de Cantimpré, prédicateur et abbé de Cantimpré, mais surtout Jean de Liroux, Jean de Nivelles, Jacques de Vitry, mais aussi des cisterciens comme les abbés de Villers ou l'abbé Florentin de Marienfeld aux moniales du monastère cistercien de Mainz à la mort de leur abbesse Aleydis (*DM* IX, 40). Ce sont bien sûr, au XIII^e siècle, des

²⁵² « *spiritualis collationis secretis* » *VLA* I, 15.

dominicains comme frère Siger et Thomas de Cantimpré. Les prédicateurs sont désignés par les évêques, ils peuvent avoir été choisis personnellement par les supérieures des monastères de femmes.

Le déroulement du sermon permet une relative proximité. Lors même de la prédication, les contacts sont possibles entre le prédicateur et les fidèles. Ainsi, lors d'un prêche, Jacques de Vitry interpelle directement un homme lésé pour l'inciter au pardon (*BU* II, 18, 2), tandis qu'une pécheresse tente d'interrompre par trois fois un prédicateur et meurt en plein milieu du prêche (*BU* II, 31, 5). De même, Jean de Cantimpré, qui prêche très souvent à Cambrai et dans la région, convertit de nombreux fidèles y compris des femmes. Certaines deviennent, comme Julette, une veuve de Douai, membres de la communauté religieuse que Jean fonde avec sa mère (*VIC* I, 12).

La préparation même du sermon est un moment privilégié de contact avec les *mulieres religiosae*. Jacques de Vitry, nouvellement prédicateur, ne sachant comment procéder et se sentant perdu, se voit aidé par Marie d'Oignies, qui lui révèle miraculeusement ce qu'il ressent et par une parabole, elle lui explique son problème (*VMO* II, 6). De même, frère Siger, rendant visite à Marguerite d'Ypres, se plaint de manquer de temps pour préparer son sermon. Aussitôt une main d'or apparaît au dessus d'eux pour leur donner une bénédiction commune et alors frère Siger prononça un sermon exceptionnel de grâce (*VMY* 33).

Pour les *mulieres religiosae*, les cérémonies religieuses et, en particulier, la messe pourraient également être des moments propices pour nouer et entretenir des relations avec des ecclésiastiques. C'est le cas notamment lorsque les communautés religieuses célèbrent des cérémonies liturgiques en l'honneur de leur défunt. Ainsi, c'est Thomas de Cantimpré qui se rendit à Aywières, après qu'une peste ait touché le monastère peu de temps après le décès de Lutgarde, pour y célébrer la messe pour deux sœurs décédées en même temps. (*VLA* III, 14).

Par essence, ce sont surtout des moments d'union à Dieu. D'ailleurs, certains passages des *Vitae* montrent que les *mulieres religiosae*, loin d'être attachées au desservant, aiment surtout le rituel liturgique, notamment celui de la communion.

Ainsi, Christine l'Admirable demande au prêtre de Saint-Christophe de Liège de lui donner la communion, mais comme il est occupé, elle en trouve un autre qui la lui donne immédiatement (*VCM* 10). Le suppléant au prêtre est parfois un personnage divin. Par exemple, il arriva que souhaitant communier, Yvette de Huy fit appeler son prêtre, lui demandant humblement de lui donner l'Eucharistie, mais il refusa. Yvette, frustrée, pleura et geignit. Elle s'endormit et dans son sommeil vit Jean l'Évangéliste lui proposer de la faire communier [*VIH* XXXIV (96)]. Faute de célébration mystique, la femme dévote peut, néanmoins, recevoir une consolation divine, comme d'Aleydis de Schaerbeek qui du fait de sa lèpre ne pouvait plus communier par le sang pour lequel elle brûlait de désir. Une voix venue du ciel lui expliqua qu'une partie de la communion faisait totalité et qu'elle goûtait autant que les autres sœurs à l'Eucharistie (*VAS* II, 15).

Cela ne les empêche pas, néanmoins, de reconnaître le rôle crucial des ecclésiastiques détenteurs du sacerdoce. Mais ce qu'elles veulent à travers eux, c'est l'accès aux rites liturgiques et à leurs bienfaits et par là même à Dieu. Ainsi, Marie d'Oignies tient tout particulièrement au respect rigoureux des fêtes liturgiques. Elle veut absolument que la messe de la Fête de la Trinité soit célébrée et s'inquiète qu'elle ne puisse l'être, car tout le personnel masculin d'Oignies est absent, notamment le prieur d'Oignies, alors au chevet de sa sœur malade à quatre kilomètres de là. Sentant l'imminence de son retour, Marie sonne les cloches alors que les sœurs sont sur le point de passer à table (*VMO-S* X). Une autre fois, elle se trouve dans l'église Sainte-Gertrude de Lillois à la veille de la fête de cette sainte et le prêtre a oublié de la préparer. Marie, ne voyant le pas, sonne une fois encore, les cloches comme on le fait les veilles de solennité, ce qui fait aussitôt accourir le desservant auquel elle explique son oubli bien qu'elle ne soit pas en mesure de préciser quelle sainte est à fêter (*VMO* II, 8).

Le cas n'est pas isolé puisqu'il a été également observé chez les grandes mystiques allemandes que sont Mechtilde et de Gertrude d'Helfta. La liturgie ne les rapproche pas des desservants, ni non plus un moment du reste de la communauté religieuse, car leurs expériences mystiques liées à la liturgie débouchent sur une

intimité avec le divin et très rarement sur un partage spirituel avec des coreligionnaires, contrairement aux Mechtilde et Gertrude d'Helfta²⁵³. C'est davantage le cas parmi le personnel masculin cistercien. Ainsi, Arnulf, alors qu'il se trouve dans l'église de l'abbaye de Villers, au moment où les moines de chœur chantent l'Ave Maria le jour de la fête de l'Assomption, voit un des moines qui chante et auprès duquel se tient Jésus et la Vierge, qui lui remettent une magnifique ceinture et l'élèvent dans les hauteurs (VA II, 15). C'est encore plus net chez Abond qui voit la Vierge tantôt chanter avec les moines (VAb 8), tantôt présenter l'Enfant Jésus à chaque moine (VAb 11), enfin soulager les moines aux moissons en les éventant de ses manches (VAb 14), mais aussi il voit le Christ se mêler aux processions à l'intérieur du monastère (VAb 11).

Le personnel masculin dont dépendent spirituellement les moniales apparaît rarement dans les *Vitae*, du moins cet aspect de leur fonction est souvent tu. Les pères immédiats des couvents masculins, bien que côtoyant régulièrement les moniales, sont très peu mentionnés même si leurs visites devaient constituer à n'en pas douter un moment de rencontre particulier. Ainsi, l'abbé de Saint-Trond, Chrétien de Stapel, père spirituel du monastère de Sainte-Catherine revenant du concile de Latran IV (1215) aurait été accueilli par une procession des moniales en présence de Lutgarde (VLA I, 21). De même, l'abbé d'Aulne, Joannes Onkelin (1231-1266), père visiteur d'Aywières depuis 1210, y est présent trois jours avant l'enterrement de Lutgarde (VLA III, 20).

D'ailleurs, le terme *cura monialium* n'apparaît pas, bien que ces deux fondements, sermon et messe, soient visibles dans les *Vitae*. Il semblerait que les hagiographes aient volontairement éludé toute référence à un cadre ecclésiastique strict en favorisant plutôt la visibilité de relations d'affectivité. Ainsi, quand maître Rénier ou frère Siger entreprennent de diriger spirituellement l'un Catherine de

²⁵³. Anna HARRISON, « 'I Am Wholly Your Own': Liturgical Piety and Community among the Nuns of Helfta », *Church History*, n° 78/3, septembre 2009, p. 549-583. Sur la spiritualité de Gertrude et ses pratiques religieuses, voir également: Miriam SCHMITT, « Gertrud of Helfta: Her Monastic Milieu and Her Spirituality », dans John A. NICHOLS et Lilian Thomas SHANK (éd.), *Hidden Springs, Cistercian Monastic Women*, (vol. 3), Kalamazoo, Cistercian Publications, 1995, p. 471-496 et dans le même volume: Maureen McCABE, « The Scriptures and Personal Identity: A Study in the *Exercices* of Saint Gertrud », p. 497-507.

Louvain, l'autre Marguerite d'Ypres, cela semble se mettre en place spontanément et non pas en raison d'obligations administratives. C'est le pressentiment du caractère extraordinaire de la *mulier religiosa* qui pousse l'ecclésiastique à la prendre en charge et à construire avec elle une parenté spirituelle. C'est très nette chez Marguerite d'Ypres, qui est si attachée à frère Siger qu'elle provoque des miracles en son absence : il est alors présent dans son esprit (VMY 24 et 34), ou bien Dieu lui offre une grâce mystique compensant cette absence (VMY 24). Par ailleurs, elle ne parvient pas à trouver les qualités que frère Siger chez d'autres ecclésiastiques (VMY 24).

Les *mulieres religiosae* sont même encouragées à faire preuve de méfiance envers les faux ecclésiastiques pour mieux assurer l'exclusivité de leur relation avec certains hommes d'Église privilégiés. Jacques de Vitry rapporte ainsi qu'un jour dans un verger de Willambroux le diable apparut à Marie d'Oignies sous la forme d'un pasteur. Il avait rassemblé une foule de soldats qui devaient se rendre le lendemain à un tournoi, ils s'apprêtaient à passer la nuit à Nivelles. Le démon se vantait d'être pasteur. Marie lui répondit « Non, tu n'es pas pasteur ! Mais nos maîtres qui prêchent la parole Dieu et font paître fidèlement nos âmes, voilà les vrais pasteurs ! » (VMO II, 4).

Tout laisse croire que la *cura monialium* n'existe pas à proprement parler : l'encadrement spirituel des *mulieres religiosae* par des ecclésiastiques semble se confondre avec une relation affective, reposant sur confiance mutuelle.

5) *Entre femmes*

Aux côtés de ces nombreux ecclésiastiques, les *mulieres religiosae* fréquentent également des femmes qui leur sont particulièrement proches et dévouées.

Certaines ont, en effet, une servante dans leur retraite, telle Marie d'Oignies (VMO II, 5-6 ; VMO-S VII). Les recluses partagent leur reclusoir avec des jeunes filles chargées des tâches domestiques, tout comme Yvette de Huy enfermée avec une jeune fille de bonne réputation, qui avait l'expérience du service domestique et

était capable de subvenir à ses besoins [*VIH XXI* (60)].

Dans les monastères, les fillettes sont placées sous la surveillance de tutrices, comme Marguerite d'Ypres gardée par ses « *nutritores* » (*VMY* 4), ou comme Béatrice de Nazareth oubliée par celles qui en ont la responsabilité (*VB* 37). Les religieuses affaiblies physiquement sont à la charge d'une autre nonne. Thomas de Cantimpré laisse ainsi entendre que Sybille de Gages est au service de Lutgarde, tandis qu'Ide de Gorsleeuw a une sœur qui lui est associée²⁵⁴. Les religieuses les plus lettrées ont aussi la responsabilité d'apporter des éléments de théologie aux autres religieuses. Par exemple, les nonnes lettrées aident Lutgarde à interpréter une réponse divine qui n'est autre qu'une citation d'Isaïe 52, 2 (*VLA II*, 20). Enfin, la proximité géographique entre béguinages et abbayes cisterciennes permettaient d'entretenir des relations assidues.

6) *La fama et la sociabilité des mulieres religiosae*

Comme leur réputation dépasse les limites de leur lieu de résidence, de leur communauté et de leur groupe d'encadrement spirituel, les *mulieres religiosae* côtoient et reçoivent également, d'après les *Vitae*, les visites de laïcs et de personnel religieux de différentes institutions.

Si Christine l'Admirable rencontre bien par hasard un homme mauvais qui lui fait exceptionnellement l'aumône (*VCM* 23) et si Ide de Gorsleeuw tombe accidentellement sur une troupe de saltimbanques alors qu'elle est encore enfant (*VILE* 11), ces rencontres fortuites sont extrêmement rares dans les *Vitae* et suggèrent que les prises de contact avec les *mulieres religiosae* ne sont pas le fruit du hasard. Très intéressée finalement par leur charisme, la société locale souhaite ardemment faire leur connaissance et les rencontrer dans le but d'obtenir quelque faveur miraculeuse.

Les *mulieres religiosae*, à travers les *Vitae* et les *exempla*, semblent jouir d'une réputation globale ou particulière, c'est-à-dire d'une relative célébrité soit de leur groupe spirituel, soit de leur propre personne, que les rédacteurs signalent par les

²⁵⁴ « *servire* » *VLA II*, 30 ; « *monialem socias virginis* » *VILE* 20 ; 32.

termes de *fama* et d'*opinio*, généralement associés à l'image d'une odeur ou un parfum, agréable ou pestilentiel, en fonction de la nature de cette renommée²⁵⁵.

Celle des *mulieres religiosae* et des saints hommes contemporains, tel Arnulf, repose sur la célébrité de leur *conversatio*, c'est-à-dire la sainteté de mœurs, colportée par bouche-à-oreille, dans la grande tradition hagiographique de l'examen de la *fama sanctitatis*. Ce oui-dire semble être très efficace dans les Pays-Bas méridionaux du XIII^e siècle, puisque même les recluses ont accès à des rumeurs par ce biais, mais sont également l'objet de rumeurs, comme celle concernant Yvette de Huy et prétendant qu'un prêtre serait amoureux d'elle [VIH XXII (62)]. En effet, il était devenu familier d'Yvette pour approcher une jeune fille qu'il convoitait. Il en était si proche que les personnes vivant là pensèrent que le prêtre ressentait un amour sexuel pour la sainte femme [VIH XXII (62)].

Au contraire, si le rayonnement de sa réputation est de faible amplitude, c'est que le réseau social du saint est restreint. L'accroissement de la renommée va de paire avec la densification de leur réseau social : l'un et l'autre se nourrissent mutuellement.

Par exemple Jean de Cantimpré à ses débuts semble quelque peu isolé. En effet, après son séjour à Paris pour ses études, il vit seul, mais ne « demeura pas cacher », précise Thomas de Cantimpré. Un prêtre de Cambrai, nommé Henri, ayant entendu parler de lui, le rencontre pour éprouver ses qualités et finit par le recommander à l'évêque de Cambrai qui l'ordonne diacre (VIC I, 3). La renommée de Jean s'accroît, si bien qu'un habitant de la ville lui confie le service mémorial de son fils dans une chapelle, tandis que l'évêque l'ordonne prêtre (VIC I, 5). Puis, lorsque Jean veut fonder une communauté religieuse, le châtelain de Cambrai, Hugues d'Oisy, en ayant été informé, lui donne terres et chapelle, que l'évêque de Cambrai, Roger de Wavrin, dédicace (VIC I, 12). Enfin, Herbert, abbé de Saint-Aubert à Cambrai, demande à Roger de l'élever au rang d'abbé (VIC I, 18). Jean de Cantimpré est alors au sommet de sa renommée en tant qu'abbé et que prédicateur. Il est d'ailleurs sollicité par un des candidats au poste épiscopal, Jean d'Antoing, pour lui servir de témoin de moralité à la cour impériale d'Henri VI qui doit alors trancher

²⁵⁵ Anne GRONDEUX, « Le vocabulaire latin de la renommée au Moyen Âge », *Médiévales*, n° 24, 1993, p. 15-26.

entre les deux prétendants à la succession épiscopale (*VIC* II, 2).

Ce sont essentiellement les faits et gestes des *mulieres religiosae* qui fondent leur réputation dans la mesure où ils sont considérés comme des indices d'une haute sensibilité spirituelle. Il s'agit donc moins de miracles thaumaturgiques que de la réalisation de « merveilles de Dieu » comme chez Élisabeth de Spalbeek selon le rapport de Philippe de Clairvaux (*VEE* 2). La gamme de ces charismes s'étend du don des larmes comme chez ces femmes mystiques de Brabant que Walter d'Utrecht alors jeune cistercien, cherche résolument à rencontrer (*DM* II, 20), à la réception de révélations divines comme pour Marie d'Oignies (*VMO* II, 2). Plus que les charismes eux-mêmes, c'est leur efficacité qui attire de nombreux visiteurs, comme le cardinal Foulque de Toulouse venu à Liège « attiré par le parfum et la réputation de certaines personnes »²⁵⁶.

La pratique assidue de vertus chez certaines *mulieres religiosae* participe également à leur renommée, comme c'est le cas pour la béguine Isabelle de Huy que Julienne de Montcornillon veut avoir comme partenaire spirituel : « elle était d'une patience merveilleuse, d'une humilité parfaite, d'une charité immense... » (*VJC* II, 8). À l'inverse, certains séculiers sont critiqués pour leur manque de vertu. C'est le cas pour le cadet d'Yvette de Huy qui tombe dans les vices et les péchés [*VIH* XIX (56)].

Les *mulieres religiosae* sont véritablement soumises au jugement d'autrui, que ce soit celui de leurs proches ou de tous ceux qui prêtent l'oreille aux rumeurs les concernant, parfois à leurs dépens. La réputation se construit précisément dans le regard de l'autre et aucunement à travers un jugement porté sur soi-même²⁵⁷. Ainsi, lorsque Thomas de Cantimpré explique ce que doit être le « roi des abeilles », c'est-à-dire le prélat ecclésiastique (*BU* I, 1, 1), il précise :

« S'il se regarde lui-même, le prélat doit avoir un bon témoignage de sa conscience, mais s'il regarde son prochain, il doit jouir d'une bonne

²⁵⁶ « *quasi tractus odore et fama quorundam...* » *VMO* prologue.

²⁵⁷ Voir à ce sujet Claude GAUVARD, « Rumeur et stéréotypes à la fin du Moyen Âge », *Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public*. 24^e congrès, Avignon, 1993, p. 157-177 et « La Fama, une parole fondatrice », *Médiévales*, n° 24, 1993, p. 5-13.

renommée. De là cette parole du saint père Augustin : “ la conscience, c’est ton affaire, la renommée, celle de ton prochain ” ».

La réputation se construit donc en premier lieu sur la base de témoignages de première main, répétés à l’envi, comme dans les procédures judiciaires²⁵⁸. La renommée locale d’Yvette de Huy, par exemple, a été établie par des témoins directs. En effet, elle reçut nombreux visiteurs et certains, ne pouvant l’imiter, rendirent public son succès et sa persévérance [*VIH* X (35)].

Dans les *Vitae*, c’est sans surprise que la terminologie de la réputation est associée aux verbes parler, dire, entendre, indiquant que la réputation se diffuse avant tout oralement, même si c’est par des témoignages écrits que nous la saisissons. Sur le rôle de la parole dans la réputation²⁵⁹. Ponctuellement, la réputation peut être véhiculée par le rêve. L’hagiographe rapporte deux cas exceptionnels. Tout d’abord, il raconte le cas d’une « certaine fille de l’ordre cistercien » qui voit Lutgarde dans ses rêves où il lui est précisé que cette dernière pourra la délivrer de ses nombreuses tentations par ses prières, ce qui se réalisa effectivement plusieurs années après quand elle se rendit à Aywières (*VLA* II, 25). Plus loin, c’est une femme dont le fils est épileptique et qui, dans un rêve, entend une voix lui disant d’aller trouver dame Lutgarde à Aywières pour y soigner son fils, ce que bien sûr elle fait (*VLA* II, 28). Ce mode de diffusion de la réputation, relevant du merveilleux et considéré comme ayant autant de crédit que le bouche-à-oreille, permet à l’hagiographe de souligner l’élection divine de la sainte.

Le rôle primordial de témoins directs dans la construction de la réputation se vérifie également pour les hommes saints contemporains. Par exemple, un notaire de Rome fait également la publicité du convers Simon d’Aulne après avoir bénéficié de ses dons, il en parle à toute la Curie si bien que le pape Innocent III convoque le convers au concile de Latran IV (*DM* III, 33). C’est bien sûr aussi le cas pour les fidèles moins doués, pour qui il est absolument fondamental de se forger également

²⁵⁸ Annick PORTEAU-BITKER et Annie TALAZAC-LAURENT, « La renommée dans le droit pénal laïque du XIII^e au XV^e siècle », *Médiévales*, n° 24, 1993, p. 67-80 ; p. 70.

²⁵⁹ Philippe ALDRIN, « Penser la rumeur. Une question discutée des sciences sociales », *Genèses*, n° 50, mars 2003, p. 125-141.

une réputation de mœurs honnêtes. Certains se construisent même une fausse réputation d'honnêteté, comme cette femme de Huy qui finit par pécher avec le sacristain de l'église Sainte-Marie de Huy [VIH XVI (81)].

La réputation rayonne parfois au delà du premier cercle de témoins directs - les parents, les amis, les voisins géographiques- jetant les bases d'une réelle célébrité²⁶⁰. Ainsi, la conversion d'Arnulf est connue par Théophanie une femme qui vit à Paris (VA II, 16), de même qu'en Lotharingie, le bouche-à-oreille rapporte une rumeur sur Jacques de Vitry installé à Rome, on prétendrait qu'il se désintéresse de la pratique de la confession (VMO-S XXIII).

Le premier lien social noué est donc indirect : on prend d'abord connaissance de la réputation des *mulieres religiosae* avant de leur rendre visite. Ainsi, Gobert d'Aspremont visite des *mulieres religiosae* de Nivelles, car il a entendu de « bonnes rumeurs »²⁶¹ à leur sujet (VGA II, 37). Même la très solitaire Marguerite d'Ypres attire des visiteurs du fait de sa réputation de sainteté (VMY 12). Les hommes saints contemporains sont aussi eux aussi célèbres en leur temps, comme le convers Arnulf de Villers qui jouissait également d'une grande réputation de sainteté et d'ardente charité si bien que de nombreux visiteurs de tout horizon venaient se recommander à ses prières, y compris des personnalités de rang chevaleresque du voisinage de sa grange (VA II, 1). Pour les non saints, l'attraction sociale liée à la réputation joue également. Par exemple, Thomas de Cantimpré explique qu'il a d'abord connu de réputation frère Siger, ce qui lui donna grandement envie de le rencontrer (VMY prologue).

Une « connaissance » est donc un individu dont la réputation est connue et qui n'a sans doute pas encore été rencontré directement. Ainsi, Jacques de Vitry, alors évêque d'Acre, en faisant parvenir des cadeaux à Hugolin d'Ostie (VMO-S XV), devient « une de ses connaissances et de ses amis »²⁶². Au contraire, le terme « *ignotus* » suggère que la réputation d'une personne n'est pas connue. Ainsi,

²⁶⁰ La diffusion de la renommée est semblable au vol du parfum « *It rumor: fama facti volat ...* » VIH XIX (56) ; « *fama falsa et pestilens evolavit...* » VMY 9.

²⁶¹ « *bonos rumores* » VGA II, 37.

²⁶² « *amicus et notus...* » VMO-S XX.

Philippe de Clairvaux prend soin de souligner qu'un noble venu visiter Élisabeth de Spalbeek était « inconnu » de la jeune fille et de tous dans sa maison de façon à rendre le miracle de la révélation de son excommunication d'autant plus merveilleux²⁶³. Ne pas connaître la réputation d'un individu puissant constitue un handicap pour avoir accès à celui-ci, à son pouvoir et à son groupe social. C'est le cas pour nous qui lisons aujourd'hui la *Liste des Parfaits* d'Hadewijch qui écrit d'ailleurs à la fin de son inventaire : « je ne sais ce que tu peux faire de cette liste de personnes si leur vie t'est inconnue... ».

La réputation de sainteté des *mulieres religiosae* et des saints hommes contemporains constitue une sorte de vitrine à même d'étendre leur réseau social. Ainsi la comtesse Blanche de Champagne, cherchant à établir un monastère et ayant besoin de se recommander aux prières de personnes de bien, convoque un moine de Larrivour qui est un de ses amis et familier, frère Gérard et lui demande s'il connaît un saint homme qui pourrait l'assister par ses prières ; il mentionne alors Arnulf avec qui il prend contact et qui effectivement devient le protecteur de Blanche et de son monastère (VA II, 10).

Cette vitrine se ternit lorsque des réputations distinctes voire opposées coexistent, les contemporains doivent choisir la renommée à la quelle ils vont fait confiance Par exemple, Walter d'Utrecht rendant visite aux *mulieres religiosae* s'arrête en chemin chez une femme qui lui demande d'où vient son intérêt pour ces béguines (DM II, 20), confrontant grâce à ce terme péjoratif l'image positive qu'il en a. Le cas échant, ils viennent la vérifier en personne. Ainsi, Philippe de Clairvaux entendant parler d'Élisabeth de Spalbeek, ne crut pas ce qu'on lui rapportait, aussi vint-il sur place pour voir de « ses propres yeux » les merveilles que Dieu réalisait en elle²⁶⁴.

Certains sujets sont donc tabous : Ce sont essentiellement des questions d'ordre sexuel : amour incestuel d'un jeune homme de la lignée du mari d'Yvette de Huy pour Yvette [VIH VIII (20)], viol et perte de la virginité pour les vierges de Liège (VMO II, 3) et pour Lutgarde (VLA I, 5 et I, 7), maternité sans père connu (VMY 9), rupture de fiançailles pour devenir nonne comme Marie la sœur d'Abond

²⁶³ « *ignotus* » VEE 25.

²⁶⁴ « *vidi oculis mei* » VEE 2.

de Villers (*VAb* 12). Il s'agit aussi de questions religieuses [*VIN* 29 ; *VMO-S* XXIII ; *VJC* II, 38 ; *VIH* XXII (62)], plus rarement de questions socio-économiques comme la pauvreté honteuse des fils d'Yvette de Huy qui a dilapidé leur fortune [*VIH* IX (26)].

La réputation de chacun dépend donc étroitement des autres et détermine l'insertion dans le tissu social. On comprend mieux pourquoi les scandales sont si redoutés par les *mulieres religiosae* et leur entourage. Yvette de Huy est ainsi littéralement obsédée par la peur du scandale public et cultive le secret. Elle repousse ainsi un jeune homme amoureux en douceur pour éviter tout scandale et lui explique « Aucun murmure de tout ceci ne doit arriver aux oreilles des gens, sinon nous serons la risée de tous » [*VIH* VIII (21)]. Elle s'interdit de crier si jamais elle se faisait violer dans sa propre maison [*VIH* VIII (24)] et garde même dans sa communauté religieuse un prêtre séducteur avec qui elle avait établi un contrat annuel pour les messes [*VIH* XXII (62)].

L'importance de la réputation dans la construction des relations sociales explique ainsi une retenue comportementale souvent douloureusement frustrante, comme pour ce jeune homme éperdument amoureux d'Yvette qui s'empêche pendant longtemps de lui déclarer sa flamme. Le respect qu'il lui devait le retenait et il craignait que l'affaire ne soit rendue publique parmi leurs proches et amis et ne le plonge dans une éternelle confusion [*VIH* VIII (20)].

De la même manière, Marie d'Oignies renonce à partir en pèlerinage chez les Cathares par crainte du scandale (*VMO* II, 7). Certains évitent même les *mulieres religiosae* du fait de leur capacité à lire dans les cœurs et à en dévoiler les secrets :

« Tous ceux qui vivaient avec elle [Yvette de Huy] et la connaissaient, savaient que s'ils allaient vers elle, sans hésitation, elle leur exposerait familièrement les secrets de leur cœur. Par conséquence, il arriva souvent que ceux qui avaient péché en secret évitaient d'être sous son regard, car ils voulaient garder leurs secrets dans leur cœur et qu'ils ne soient pas rendus publics » [*VIH* XXIX (87)].

Le scandale fait d'autant plus trembler qu'il engendre une redoutable exclusion sociale, après avoir essuyé maints jugements moqueurs et après avoir ressenti les affres de la honte. Le scandale est clairement source d'inquiétude et associé au mal. Par exemple, c'est un démon qui lança une rumeur et une pestilence sur les sœurs de Marguerite d'Ypres, on prétendait qu'elles avaient eu un enfant. Cette rumeur inquiéta leur famille (VMY 9).

Les fausses rumeurs constituent alors de véritables leviers stratégiques pour éliminer des personnalités gênantes. Ainsi, le mauvais prieur de Montcornillon et ses partisans prétendirent que Julienne avait soudoyé l'évêque Robert de Thourotte pour qu'il institue la solennité de la Fête-Dieu (VJC II, 21). Cette mauvaise réputation attribuée à Julienne a peut-être été largement répété, ce qui expliquerait le rétrécissement progressif de son réseau de soutien.

Mais peu de *mulieres religiosae* semblent avoir dû faire face à une telle situation. Au contraire, les hagiographes insistent sur leur réputation de sainteté et sur leur diffusion de proche en proche. Ils rapportent, en effet, de nombreux cas de rencontres voulues et organisées par un tiers, au courant de la renommée de l'une d'entre elles.

Le plus souvent ces intermédiaires sont des femmes qui sollicitent directement les *mulieres religiosae* et les hommes de Dieu pour un membre de leur parenté : des mères de famille inquiètes pour leur enfant, des filles pour leur père²⁶⁵. C'est aussi le cas dans les réseaux sociaux d'hommes saints. Une mère amène, en effet, sa fille troublée par le démon, à Arnulf (VA II, 19). Si les *Vitae* insistent davantage sur les interventions maternelles, d'autres sources montrent bien que les pères s'inquiétaient également pour leur progéniture, dont ils sont spirituellement responsables²⁶⁶. Les rédacteurs des *Vitae*, en ignorant cette possibilité, semblent ainsi suggérer que les *mulieres religiosae* et les convers étaient particulièrement populaires auprès de femmes.

²⁶⁵ Pour les mères, voir VMO II, 3 ; VLA II, 28 ; VIN 16 ; 35 ; BU II, 53, 21 ; pour les filles VLA II, 24 ; VIN 5.

²⁶⁶ Danièle ALEXANDRE-BIDON, « Images du père de famille au Moyen Âge », *Cahiers de recherches médiévales*, n° 4, 1997, p. 41-60 et Jussi HANSKA et Jean-Pierre DÉPÉE, « La responsabilité du père dans les sermons du XIII^e siècle », *Cahiers de recherches médiévales et humanistes*, n° 4, 1997, p. 81-95.

Néanmoins, celles-ci n'ont pas le monopole du rôle d'intermédiaire. Quelques ecclésiastiques jouent aussi sur ce créneau. Ainsi, l'abbé Jean d'Afflighem (1242-1262) conduit un pécheur à Lutgarde (VLA II, 27), tandis que le dominicain Siger conduit Marguerite, future comtesse de Flandre, à sa fille spirituelle Marguerite d'Ypres (VMY 29). Ce sont des entremetteurs efficaces pour introduire de nouveaux venus dans le tissu social des *mulieres religiosae*, comme le montre l'intervention de Guy, chantre de l'église de Cambrai. Un jour, il conduit à Marie d'Oignies son compagnon de route. Celui est d'abord sceptique, car il n'avait pas l'habitude de fréquenter les « gens de bien », puis il prend miraculeusement conscience de la puissance de Dieu à travers elle (VMO I, 13). Plus loin, un abbé cistercien conduisit un de ses moines désespéré à Marie qui parvient à le sauver grâce à ses prières (VMO II, 3).

Enfin, les *mulieres religiosae* et les saints hommes contemporains eux-mêmes s'envoient réciproquement des visiteurs. Ainsi, lorsque Gobert d'Aspremont se rend à Nivelles pour contacter des femmes religieuses, il rencontre la béguine, Emmeloth (VGA II, 37), à qui il se confie. Il cherche un endroit pour se fixer au milieu d'hommes saints, or il a déjà visité plusieurs endroits qui ne lui conviennent pas et il s'apprête à rentrer chez lui (VGA II, 38). Emmeloth lui répond simplement d'aller voir Abond à Villers, ce que Gobert fait aussitôt (VGA II, 39).

Les intermédiaires et les bénéficiaires de l'aide des *mulieres religiosae* travaillent donc activement à l'extension de leur réseau social en assurant oralement leur publicité, comme le fait Ève de Saint-Martin pour Julienne de Montcornillon qui aurait envoyé Robert de Thourotte et Guiard de Cambrai la visiter après son premier conflit avec le mauvais prieur de la léproserie, sans doute le 13 août 1242 (VJC II, 25).

Dans certains cas, il s'agit d'une véritable stratégie d'extension de réseaux sociaux, dans la mesure où les intermédiaires ont eux-mêmes des intérêts à rendre célèbre une *mulier religiosa* de leur connaissance. Ainsi, Jacques de Vitry conseille à Hugolin d'Ostie de se tourner vers Marie d'Oignies alors qu'il est troublé par un esprit de blasphème (VMO-S XIV) et ce dernier se rend même sur sa tombe en pèlerinage (VMO-S XVII).

Dans les Pays-Bas méridionaux du XIII^e siècle, comme ailleurs en Occident, la réputation joue un rôle majeur dans la sociabilité de chacun, et tout particulièrement pour les *mulieres religiosae* et le personnel cistercien masculin dont la mobilité réduite limite par ailleurs la capacité à nouer des contacts.

Les proches, parents ou voisins, familiers ou amis, ecclésiastiques ou femmes laïques participent activement à la construction de leur renommée, tout comme ils se positionnent volontiers en intermédiaires entre les *mulieres religiosae* et des hommes saints contemporains et de nouveaux visiteurs. Le réseau social des hommes et femmes du milieu béguino-cistercien se tisse ainsi de proche en proche, par capillarité, dans un moment où l'accès aux contemplatifs semble relativement aisé au début du XIII^e siècle dans les Pays-Bas méridionaux.

II- L'horizon social des *mulieres religiosae*

La réputation de sainteté charismatique des *mulieres religiosae* et des saints hommes contemporains est donc dépendante de leur proche entourage et semble s'être surtout diffusée dans le milieu béguino-cistercien, mais aussi auprès des ecclésiastiques réformateurs quel que soit leur statut et enfin auprès des femmes, qu'elles fussent converties à Dieu ou non. L'horizon social des *mulieres religiosae* semble finalement assez large. Dans le détail, les premières *mulieres religiosae* du XIII^e siècle, ont entretenu un tissu de relations avec groupes sociaux et des individus sensiblement différents, révélant les influences fluctuantes des structures religieuses de l'époque²⁶⁷.

Si Christine l'Admirable est aussi bien liée aux deux sexes, elle aurait, cependant, eu davantage de contacts avec des hommes, particulièrement des clercs. L'entourage d'Yvette de Huy présente le même profil, bien que sa vie de guide communautaire l'ait sans doute conduite à côtoyer de nombreuses femmes : non seulement les vierges qu'elles forment et la recluse voisine de sa cellule, mais aussi

²⁶⁷ Consulter en annexe (n° 7) l'inventaire des individus apparaissant dans les *Vitae* et les proportions de chaque groupe social pour chacune d'elles.

celle habitant avec elle. Elle fréquente également de nombreux ecclésiastiques, notamment des réguliers, cisterciens et prémontrés. Marie d'Oignies, sa contemporaine qui a vécu dans le même type de structure près de Nivelles, a un entourage quasiment identique. Elle est surtout proche du monde monastique, en particulier de cisterciens.

Pour Lutgarde d'Aywières, la situation est sensiblement différente : non seulement elle connaît davantage de femmes - moniales et béguines - que d'hommes, mais parmi les hommes d'Église qu'elle côtoie on trouve, en plus des cisterciens, des bénédictins - dans les deux cas plus particulièrement des frères convers. Lutgarde étant moniale cistercienne, c'est sans surprise qu'on observe des liens plus nombreux avec des cisterciennes et plus précisément avec le personnel féminin (moniale, prieure, abbesse) de son propre monastère d'Aywières. L'entourage d'Ide de Nivelles est semblable, quoique moins diversifié, puisqu'elle est surtout proche de cisterciens et de cisterciennes notamment après son entrée au monastère de La Ramée. Les cisterciennes de Florival, du Val-des-Vierges et de La Ramée semblent d'ailleurs constituer un réseau solide autour d'Ide de Nivelles (VIN 24 et 26-27). Le profil de Béatrice de Nazareth est identique quoique très mal documenté par le rédacteur de la *Vita Beatrixis*. L'attraction cistercienne est manifeste notamment avec la communauté de La Ramée.

L'entourage de Julienne de Montcornillon se démarque des cas de figure précédents. Si elle côtoie davantage de femmes que d'hommes, elle fréquente surtout des béguines et des recluses et des membres du clergé séculier, ce qui s'explique à la fois pour son mode de vie religieux mais également par son parcours personnel peu ordinaire marqué par la fondation de la Fête-Dieu et par le conflit avec le mauvais prieur de Montcornillon. Le rédacteur de la *Vita Juliane de Corelion* met particulièrement l'accent sur les réseaux féminins d'entraide : bien sûr, celui qui soutient Julienne de ses compagnes de fuite à Ève de Saint-Martin et Isabelle de Huy, sans oublier Hymène de Salzinnes, mais d'autres encore visibles au second plan de certaines anecdotes (mère et sœur de la recluse Hedewige VJC I, 34 ; sœur d'une femme qui lui est chère VJC I, 27 ; Hymène de Salzinnes et sa sœur Alice, abbesse de Sainte-Walburge VJC II, 34).

L'entourage de certaines *mulieres religiosae* est moins bien connu. C'est le cas pour Catherine de Louvain en raison de la brièveté des notices de Thomas de Cantimpré et de Césaire de Heisterbach, de Marguerite d'Ypres vivant au foyer maternel, d'Aleydis de Schaerbeek devenue lépreuse à La Cambre, d'Élisabeth de Spalbeek dont la biographie partielle est rédigée par un Philippe de Clairvaux qui ne l'a rencontrée que ponctuellement.

1) *Les ordres monastiques et les communautés en relation avec les mulieres religiosae*

Une constante se profile à travers ces trois cas de figures : la proximité des *mulieres religiosae* avec d'autres femmes dévotes, quelles qu'elles soient - de leur communauté ou non, du même statut ou pas.

En revanche, les ordres monastiques masculins qui gravitent autour d'elles ne sont pas tous les mêmes bien que l'ordre cistercien soit dominant. De plus, leur présence évolue au gré de leur implantation et de leur rayonnement régional, mais aussi de leur réorganisation interne²⁶⁸.

Les cisterciens dominent de la fin du XII^e siècle jusqu'au moins aux années 1210, notamment ceux de Villers, mais il faut également compter les prémontrés de Floreffe, les bénédictins d'Affligem et de Saint-Trond dans la deuxième moitié du XII^e siècle et au début du XIII^e siècle, les dominicains du moins dans les diocèses de Cambrai et de Thérouanne sont visibles surtout dans les années 1220. Les chanoines réguliers augustins apparaissent sporadiquement et sont surtout présents aux côtés de Marie d'Oignies, installée près du prieuré Saint-Nicolas d'Oignies.

Deux monastères bénédictins semblent avoir été liés aux *mulieres religiosae* dans la première moitié du XIII^e siècle : le monastère bénédictin de Saint-Trond et le monastère d'Affligem. Un prêtre de la ville de Saint-Trond, plus tard abbé de Saint-Trond (1239-1248), appelé Thomas, semble surveiller Christine l'Admirable (VCM 47-48-49) et c'est peut-être lui qui la pousse à s'installer chez les moniales de Sainte-Catherine de Saint-Trond à qui il doit déjà être lié. Le monastère de Saint-

²⁶⁸ Voir en annexe (n° 8) la visibilité des ordres religieux dans les *Vitae*.

Trond disparaît ensuite des *Vitae* avant de devenir central dans la *Vita Elizabeth sanctimonialis in Erkenrode* avec Guillaume de Ryckel qui avait la garde d'Élisabeth de Spalbeek sa parente et voisine (VEE 18).

Le rôle de Saint-Trond s'explique facilement pour les moniales de Sainte-Catherine, car l'abbé est le père spirituel du monastère de bénédictines de Sainte-Catherine de Saint-Trond et c'est de cette façon que se justifie la visite de l'abbé Chrétien de Stapel (VLA I, 21)²⁶⁹. La relation entre Guillaume de Ryckel et Élisabeth de Spalbeek s'explique davantage par des liens familiaux et par une proximité géographique facilitant la protection de ce dernier.

Pour ce qui est du monastère d'Affligem, mentionné dans la *Vita Lutgardis Aquiriensis*, il bénéficie des pouvoirs d'intercession de Lutgarde sans qu'elle-même ne paraisse solliciter sa protection, pourtant probable. C'est peut-être Guiard de Cambrai qui a mis les deux communautés en relation : en effet, il a rencontré Lutgarde avec qui il a conversé (VLA II, 40) et fréquente Affligem où il finit sa vie.

Pour le reste, c'est bien l'ordre cistercien qui tient le haut du pavé des *Vitae* de femmes dévotes. L'abbé cistercien d'Orval enferme officiellement Yvette dans la cellule de l'église de la communauté de lépreux de Huy, alors qu'à la même époque son fils aîné y devient moine [VIH XIII (42)] et plus tard abbé, honneur qu'elle souhaitait lui voir résigner [VIH XLII (117)]. Son fils cadet devient moine cistercien au monastère de Trois-Fontaines dans le diocèse de Châlons [VIH XX (59)]. Lutgarde connaît personnellement Simon, abbé cistercien de Foigny (VLA II, 4), tandis qu'Élisabeth de Spalbeek fait la connaissance de Philippe de Clairvaux (VEE 2) et du co-abbé de Vauclair (VEE 29). Néanmoins, à travers toutes les *Vitae*, ce sont les monastères cisterciens d'Aulne et de Villers qui dominent.

L'abbaye de Villers, fondée en 1146-1147, par Bernard de Clairvaux, est un haut lieu de la spiritualité cistercienne et du mysticisme et notamment du mysticisme féminin. En 1175, les moines avaient, en effet, rédigé une lettre à Hildegarde de Bingen où ils lui adressaient trente-huit questions sur le sens spirituel des Écritures.

²⁶⁹ Jean-Baptiste Lefevre affirme que cet épisode est historiquement impossible, Thomas de Cantimpré l'aurait inventé afin de justifier par des causes extérieures le départ de Lutgarde du couvent de Sainte-Catherine. Jean-Baptiste LEFÈVRE, « Sainte Lutgarde d'Aywières en son temps (1182-1246) », p. 304-305.

Au début des années 1190, Villers est moyennement connue, puisqu'Yvette de Huy voit ses deux fils devenir moines à Trois-Fontaines et Orval. En revanche, son père y entre ce qui laisserait supposer que Villers recrute des convertis tardifs et séduit encore peu de jeunes hommes dévots. Mais au début du XIII^e siècle, l'attraction de Villers est devenue particulièrement forte comme le suggère la *Vita Abundi*. En effet, Abond venant consulter Yvette en 1206 refuse les introductions qu'elle lui offre pour Trois-Fontaines ou Orval et désire vivement entrer à Villers alors que Charles y est abbé et Conrad d'Urach prieur (*VAb* 4).

Villers a justement gagné en prestige à la fin des années 1190 et a rayonné largement dans les trente premières années du XIII^e siècle grâce à quatre abbés particulièrement réputés en leur temps: Charles de Seyn (1197-1209) ancien prieur de Heisterbach, Conrad d'Urach (1209-1214), d'abord chanoine à Saint-Lambert de Liège, puis abbé de Clairvaux (1214-1217) et de Cîteaux (1217-1219), avant de finir sa carrière comme cardinal-évêque de Porto et de Sainte-Rufine pour Honorius III, Walter (ou Gautier) d'Utrecht (1214-1221) et Guillaume de Bruxelles ou de Dongelberg (1221-1237/1238), ensuite abbé de Clairvaux (1238-1239).

C'est vraisemblablement dès l'époque de l'abbé Charles que les contacts avec les *mulieres religiosae* se sont mis en place, peut-être à l'initiative ou avec l'aide de Jean de Nivelles lié à l'abbaye et à de nombreux groupes de femmes pieuses. Charles s'est, par exemple, personnellement chargé de l'entrée au monastère d'une femme dévote, une veuve de Cologne travesti en frère lai qu'il conduisit au monastère de cisterciennes de Walberg (*DM* I, 41). Les autres abbés semblent eux aussi très proches de certaines *mulieres religiosae*: Conrad prie sur le tombeau de Marie d'Oignies (*BU* I, 9, 8), Walter demande le don des larmes à une béguine (*DM* II, 20), Guillaume aurait commandé la rédaction de la *Vita Idae Nivellensis* à Gossuin de Bossut.

Une même sensibilité spirituelle et un soutien constant de l'abbaye pour les monastères de moniales suivant les coutumes de Cîteaux expliquent la prépondérance du personnel masculin du monastère dans le tissu social des premières *mulieres religiosae*. L'abbaye voue ainsi une dévotion particulière à l'Eucharistie et a encouragé la Fête-Dieu, bien que la *Vita Juliane de Corelion* n'en témoigne pas précisément si ce n'est par la mention de la déposition du corps de Julienne dans

l'église abbatiale de Villers par les soins du moine Gobert d'Aspremont en 1258 (*VJC* II, 50). Son invocation prit même place dans les litanies après les saints de l'ordre de Cîteaux.

Les liens interindividuels se combinent aux liens juridiques : l'abbé de Villers est le père visiteur de nombreuses abbayes de cisterciennes du diocèse de Liège, comme La Ramée, Parc-les-Dames, Valduc, Val-des-Roses, La Cambre, Ter Beeck²⁷⁰.

L'abbaye d'Aulne est un ancien couvent bénédictin passé à l'ordre cistercien par les soins de l'évêque de Liège, Henri de Leez (1145-1164), qui l'aurait donnée à Bernard de Clairvaux lors de son passage dans le diocèse en 1147. Avant 1215, les cisterciens d'Aulne s'intéressent aux *mulieres religiosae* après des débuts hésitants (*VMO* prologue) et chapeautent des communautés de moniales. Ainsi, à partir de 1210, l'abbé d'Aulne devient le père visiteur de l'abbaye d'Aywières selon la règle cistercienne. Cela explique la visite de Joannes Onkelin, dixième abbé d'Aulne (1231-1266), dans les jours précédant l'enterrement de Lutgarde d'Aywières en 1246 (*VLA* III, 20), mais aussi le lien entre cette dernière et le convers Simon d'Aulne (*VLA* II, 10).

L'ordre dominicain apparaît également à travers la *Vita Lutgardis Aquiriensis* et la *Vita Margarete de Ypres* mais c'est surtout dans cette dernière que les dominicains de Lille et notamment frère Siger semblent endosser le rôle de protecteur d'une *mulier religiosa*, comme Marguerite d'Ypres.

L'ordre prémontré apparaît de façon plus sporadique. Il est surtout visible dans la *Vita Ivettæ* à travers le monastère de Floreffe, deuxième fondation de l'ordre des prémontrés réalisée en 1121, près de Namur. La présence de prémontrés de Floreffe autour d'Yvette de Huy s'explique d'une part par la proximité de Floreffe de la cité d'Huy et d'autre part par le fait qu'avant les dernières années de 1190 le monastère de Villers n'est pas encore influent et n'est sans doute pas connu des *mulieres religiosae*. Les prémontrés disparaissent de scène sans doute parce que l'ordre n'intègre plus de personnel féminin officiellement à partir de 1198 et

²⁷⁰ Jean-Baptiste Lefèvre a résumé dans un intéressant tableau les liens étroits entre de nombreuses femmes mystiques et l'abbaye de Villers. Jean-Baptiste LEFÈVRE, « Histoire et institutions des abbayes cisterciennes (XII^e-XVII^e siècle) », p. 120-121.

vraisemblablement du même coup ne s'intéresse plus aux *mulieres religiosae*, tout en étant simultanément occulté par le prestigieux monastère de Villers.

Aux réguliers s'ajoutent des membres du clergé séculier local : certains évêques de Liège - Radulphe de Zahringen, Hugues de Pierrepont, Robert de Thourotte - et l'évêque de Cambrai, Guiard de Laon, mais aussi quelques prêtres et prédicateurs : Jean de Liroux, Jean de Nivelles, Guy de Nivelles, Jacques de Vitry et Thomas de Cantimpré

Ce sont pour l'essentiel des ecclésiastiques réformateurs, passés par la faculté de théologie de Paris et pour certains entre les mains de Pierre le Chantre pour apprendre le métier de prédicateur²⁷¹. Comme leur célèbre contemporain Foulque de Neuilly, ils souhaitent proposer une religion accessible aux plus humbles. Ce groupe de prédicateurs, animés d'un même zèle pastoral, cherchent à discipliner les mœurs religieuses, ils font connaître les principes religieux élémentaires pour que les fidèles ne puissent arguer de leur ignorance pour ne pas agir en bon chrétien²⁷².

Quelques-uns se font les guides spirituels et les protecteurs des *mulieres religiosae* et des communautés de nonnes. Le chanoine, Jean de Nivelles, structure des communautés de vierges dans la ville de Liège (VMO II, 2) qu'il dirige sur le plan spirituel (VAb 15) et il participe également à l'établissement de plusieurs couvents de cisterciennes en collaboration.

Son acolyte, le prêtre et prédicateur, Jean de Liroux décède, en 1216, lors de la traversée des Alpes (VLA II, 8) alors qu'il se rend à Rome pour présenter le cas des *mulieres religiosae* au pape. La même année, Jacques de Vitry obtient un privilège pontifical d'Honorius III pour les béguines qui ont alors la permission de vivre ensemble dans leur propre maison et de s'exhorter mutuellement, privilège étendu du diocèse de Liège à l'Empire et à la France.

Leurs efforts respectifs sont d'autant plus efficaces dans les premières années du XIII^e siècle, qu'ils partagent un même objectif pastoral dans le diocèse de Liège et

²⁷¹ Michel LAUWERS, « *Praedicatio-Exhortatio*, l'Église, la réforme et les laïcs (XI^e-XIII^e siècles) », *La parole du prédicateur V^e-XV^e siècles*, études réunies par Rosa Maria DESSI et Michel LAUWERS, Nice, « Centres d'études médiévales » 1997, p. 187-232.

²⁷² Alberto FORNI, « La nouvelle prédication des disciples de Foulques de Neuilly: intentions, techniques et réactions », *Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XII^e au XV^e siècle*, Rome, École française de Rome ; Paris, de Boccard, 1981, p. 19-37.

gardent des liens très étroits après leurs années d'études. Liés au haut clergé local, ils sont également proches de Villers. Jean de Nivelles est un collaborateur de l'évêque de Liège Hugues de Pierrepont et travaille de concert avec Jean de Liroux. Il connaît également Jacques de Vitry et ils sont tour à tour chanoines à Oignies - de 1211 à 1216 pour Jacques, vers 1217 à 1233 pour Jean. Il fréquente assidûment les cisterciens de Villers (VA II, 13) et il est l'ami d'Abond à qui il apparaît après sa mort (VAb 15). Jacques de Vitry est lui-même lié à Hugues de Pierrepont dont il fut l'évêque auxiliaire en 1226/1227.

Enfin, ils connaissent personnellement certaines *mulieres religiosae*. Jean de Liroux conseille à Lutgarde d'Aywières de passer du monastère bénédictin de Sainte-Catherine au monastère cistercien francophone d'Aywières où une de ses sœurs est apparemment moniale (VLA II, 8), sans doute pour proposer Lutgarde en modèle à la communauté. Jean de Nivelles a rencontré Marie d'Oignies (BU II, 54, 17-18) qui affectionne particulièrement les communautés de vierges qu'il avait mises en place à Liège (VMO II, 2). Quant à Jacques de Vitry, il serait venu dans le diocèse attiré par la réputation de sainteté de Marie d'Oignies qui l'aurait poussé à se faire prêtre, il connaît sans doute Christine l'Admirable (VCM prologue) et certainement Lutgarde d'Aywières (VLA II, 3), elle-même intimement liée à Thomas de Cantimpré qui admire Jacques de Vitry depuis qu'il l'a entendu prêcher²⁷³.

2) *Les grands laïcs intimes des mulieres religiosae*

Au milieu de nombreux anonymes, les hagiographes mentionnent également des visiteurs de haut rang issu du monde laïc : quelques grands de l'aristocratie locale font, eux aussi, partie du cercle de connaissances des *mulieres religiosae* et des saints hommes contemporains, parfois bien malgré elles, comme c'est le cas pour Julienne de Montcornillon dont la réputation devient si importante que des visiteurs de toute condition se pressent pour la voir, y compris des personnes de haut rang, dont elle se cache (VJC I, 8), ou encore comme Élisabeth de Spalbeek qui reçoit la visite d'un noble et de sa suite qu'elle met rapidement en fuite par ses révélations

²⁷³ Voir en annexe (n°9) le réseau des maîtres prédicateurs disciples de Pierre le Chantre autour des *mulieres religiosae*.

(VEE 25).

Les saints hommes contemporains sont également très sollicités. Marie de Champagne, alors comtesse de Flandre, convoque ainsi Jean de Cantimpré à Valenciennes pour bénéficier de ses conseils avisés. Elle souhaite même le garder auprès d'elle et projette de faire construire une demeure pour lui près de Valenciennes. Comme elle le sollicite très souvent, il finit même par lui imposer des moments où elle peut le faire appeler (VIC III, 3).

Quelques familles de la région apparaissent régulièrement dans la littérature édifiante, mais aussi dans les documents officiels de fondation et de donation.

La comtesse Blanche de Champagne (1177-1229), et à sa suite les comtes de Champagne, sont particulièrement attachés aux femmes dévotes et à l'ordre cistercien. Blanche de Champagne fonde ainsi Argensolles en 1224 après avoir consulté Arnulf (VA II, 10).

Les deux comtesses de Flandre et de Hainaut, Jeanne et sa cadette, se montrent particulièrement intéressées par le phénomène béguinal.

Jeanne est une protectrice réputée des béguines et des Mendiants. Étroitement liée aux dominicains - son confesseur, Jacques de Halle, est prieur au couvent dominicain de Saint-Étienne de Lille, tandis qu'elle est également en contact avec frère Siger de Lille - elle côtoie l'évêque de Cambrai, Guiard de Laon (VMY 14) et travaille à de nombreuses fondations pour les femmes dévotes. Ainsi, elle fonde et dote richement en 1226/1227 avec son époux, le comte de Flandre, Ferrand, l'abbaye cistercienne de Marquette ou monastère du Réclinoir de la Vierge, dont la première abbesse est sa parente Berthe de Marbais, d'abord moniale à Aywières. Elle organise la première fondation de béguines du comté à Gand et en confie la direction aux Prêcheurs en 1233²⁷⁴.

Marguerite de Flandre poursuit l'œuvre de sa sœur²⁷⁵. Ayant pour conseiller Hugues de Saint-Cher, alors cardinal, elle fonde le premier monastère de dominicaines du comté à Lille en 1272, tout en protégeant les béguines. Elle rend

²⁷⁴ Le point complet sur l'action de Jeanne par Gilles Gérard MEERSSEMAN, « Jeanne de Constantinople et les Frères Prêcheurs: À propos d'un livre récent ».

²⁷⁵ Au total, les comtesses ont fondé les béguinages de Gand, Bruges, Lille, Douai, Kortrijk, Valenciennes, Mons, Ypres. Walter SIMONS, *Cities of ladies*, p. 105.

d'ailleurs personnellement visite à Marguerite d'Ypres, accompagnée par frère Siger (VMY 29) et elle cherche à obtenir la coiffe comme relique, mais celui-ci la lui refuse (VMY 54).

Pour la maison de Brabant, la situation semble plus complexe et varie au gré des confrontations avec le prince-évêque de Liège

La duchesse Marie de Brabant († 1224), elle-même particulièrement pieuse et cultivant une dévotion particulière pour la Vierge Marie, s'intéresse aux figures et aux pôles spirituels de son époque : elle connaît Lutgarde (VLA II, 36) et semble proche du monastère bénédictin d'Aflighem.

Au contraire, Henri I^{er} de Brabant, l'époux de Marie, s'oppose à l'empereur Henri VI (1190-1197) sur l'élection au poste d'évêque et entre en conflit armé (siège de Liège de 1212 et bataille de Steppes de 1213) avec le prince-évêque Hugues de Pierrepont et, son vassal le comte Louis II de Looz, qui semble, pour sa part, un protecteur de Christine l'Admirable qu'il a fait venir à Looz, sans doute pour l'écarter de l'ambiance suspicieuse de Saint-Trond, mais aussi pour bénéficier de ses extraordinaires charismes (VCM 41). Enfin, Henri de Gueldre, petit-fils d'Henri I^{er}, accédant à la fonction de prince-évêque de Liège, démet de son poste frère Jean alors prieur de Montcornillon, ce qui provoque le retour du mauvais prieur de la léproserie et la fuite de Julienne en 1247²⁷⁶.

La moyenne noblesse suit le modèle institué par la haute aristocratie en se révélant proche de l'ordre cistercien et des béguines : ainsi, un riche chevalier fonde Val-des-Roses (VA II, 20), tandis que Godefroy l'Ancien patronne le deuxième transfert de la communauté d'Aywières en 1215 - Lutgarde prédit d'ailleurs la mort de son fils (VLA II, 36).

Enfin, certaines têtes couronnées s'intéressent aux béguines, notamment la cour de France. Le roi de France, Louis IX établit personnellement une cour de béguinage à Paris en 1264 ou peu avant, et une autre à Arras et à Nivelles.

²⁷⁶ Pour Jesse Njus, Henri de Gueldre est lié aux béguines par des questions administratives mais il n'adhère pas à leur spiritualité dès lors que celle-ci remet en cause son autorité, tandis que l'abbé de Saint-Trond, Guillaume de Ryckel, allié de la maison de Brabant, se montre quant à lui favorable aux *mulieres religiosae*.

En revanche, les grandes familles de la bourgeoisie, notamment celles en charge de hautes fonctions dans les cités des Pays-Bas méridionaux, n'apparaissent pas en tant que telles dans les *Vitae* des *mulieres religiosae*. Cette indifférence, voire leur hostilité dans le contexte d'un contrôle croissant des structures religieuses, comme dans le cas de celle de Montcornillon, montre qu'une sorte de frontière s'est édifiée entre les *mulieres religiosae* et le monde des artisans et des commerçants dont elles sont issues. Dans les *Vitae*, le seul commerçant figurant dans l'entourage proche d'une *mulier religiosa* est le marchand de Nivelles, fils spirituel de Marie d'Oignies, et encore n'occupe-t-il pas de fonction importante (*VMO-S III*).

Néanmoins, la place accordée justement aux *mulieres religiosae* et aux convers par les ecclésiastiques réformateurs suggère une tentative de séduction de l'Église en direction du milieu commerçant. Au lieu de s'y opposer, elle semble proposer une complicité, fondée sur un idéal spirituel commun, confortant leur pouvoir respectif. Les dernières *Vitae* de la période laissent penser que le milieu des affaires des Pays-Bas méridionaux a progressivement, dans la première moitié du XIII^e siècle, assimilé le discours religieux de l'Église post-grégorienne, si l'on considère les changements d'attitude des parentés vis-à-vis de leur sainte progéniture.

La documentation sur les fondations de béguinages semble confirmer cette participation du milieu marchand à la vie spirituelle locale. Si les princes et les grands laïcs étaient les fondateurs des plus grandes et des plus anciennes institutions, ils sont suivis de près par l'élite rurale et urbaine, non noble, qui fonde des structures moins ambitieuses²⁷⁷.

Finalement, les *mulieres religiosae* sont loin d'être esseulées et isolées. Elles ont parti lié avec de nombreuses structures religieuses et différents groupes sociaux, sans compter les anonymes, clercs ou laïcs qui viennent également les visiter pour exploiter certains de leurs charismes.

Cette démarche semble être à sens unique, en effet, les *Vitae* montrent rarement les *mulieres religiosae* avoir l'initiative de prise de contact.

Seules Yvette de Huy et Julienne de Montcornillon font appel à des

²⁷⁷ Walter SIMONS, *Cities of ladies*, p. 106.

personnes extérieures à leur communauté, qui ne leur sont pas totalement inconnues, dans la mesure où leur réputation les a précédées, bonne ou mauvaise. Ces deux *mulieres religiosae* cherchent au delà de leur structure à fonder des liens de solidarité pour venir en aide à ceux qui en auraient besoin ou, au contraire, pour solliciter un soutien. Ainsi, Yvette de Huy convoque tour à tour à son reclusoir son fils cadet [VIH XIX (55)- XIX (56)], des femmes perdues [VIH XXVI (81) et XXVIII (85)] et des ecclésiastiques corrompus. À l'opposé, Julienne de Montcornillon, par l'entremise de Jean de Lausanne, entre en contact avec de hauts ecclésiastiques pour faire valider la révélation qu'elle a reçue au sujet de la Fête-Dieu. Ainsi, Jacques de Troyes, Hugues de Saint-Cher, Guiard de Laon et d'autres clercs furent mis au courant (VJC II, 7). Julienne tente manifestement de se construire un réseau social de protecteurs en se faisant connaître de garants ecclésiastiques de haute volée, tout en en se liant à une partenaire mystique réputée, qui constitue une garantie spirituelle.

Ces deux stratégies opposées témoignent de la même volonté de se constituer un tissu social dont elles seraient un pivot essentiel, en tant que prophète et visionnaire. Mais dans les deux cas, c'est un semi-échec : elles sont notamment ignorées par le clergé conservateur. Par exemple Yvette, en cherchant à réformer les mœurs des ecclésiastiques de la cité de Huy, fait fiasco : le chef sacristain de l'église Notre-Dame ne daigne même pas venir à son reclusoir [VIH XXVI (82)], le diacre usurier ne veut pas se corriger, car il n'a pas commis de faute et affirme que sa vision n'est qu'un cauchemar [VIH XXVIII (84)], le prêtre de Huy fut d'abord terrifié devant son péché et promit d'entrer dans l'ordre cistercien mais il oublia ses vœux aussitôt parti [VIH XXXII (93)]. Elle n'obtient pas plus de résultats, du moins dans un premier temps, avec son propre fils cadet. D'abord plein de componction, il s'excusa pour ses péchés devant les pleurs incessants de sa mère, mais retourna à ses vices [VIH XIX (55)- XIX (56)]. Elle obtient davantage de résultats avec les femmes pécheresses. Elle convoque la femme qui a péché avec le sacristain qui confessa tout en détail et promit de rendre satisfaction à Dieu [VIH XXVI (81)], elle fait venir auprès d'elle une femme de Huy lui détaille ses péchés et lui conseille de se tourner vers le Seigneur [VIH XXVIII (85)].

Les hagiographes tentent-ils de suggérer aux *mulieres religiosae* de ne pas à

prendre de telles initiatives et d'attendre passivement qu'on vienne à elles ou que leur réseau d'ecclésiastiques réformateurs leur amène de nouveaux visiteurs ? C'est d'autant plus possible qu'à la fin du XII^e et au début du XIII^e siècle une grande partie des ecclésiastiques restent camper sur leurs habitudes et voient d'un mauvais œil les réformes spirituelles de leurs confrères, conduites à travers les modèles féminins des *mulieres religiosae*.

Néanmoins, les *Vitae* de saints cisterciens montrent la même passivité sociale. Abond, une fois moine à Villers, ne cherche pas les contacts extérieurs, le frère convers Arnulf non plus. La situation est bien différente pour Jean de Cantimpré, car en tant que prédicateur, il se déplace régulièrement, en quête d'âmes à convertir notamment parmi la noblesse locale (*VIC* II, 9 et III, 3). Les différences de comportement entre la passivité et l'activité ne semblent pas relever d'une question de genre, mais soulignent plutôt la fracture entre contemplatifs et actifs.

Chapitre II –« Le confort de son patronage »²⁷⁸

Néanmoins, les hagiographes insistent bien davantage dans les *Vitae* sur l'extraordinaire attractivité de ces femmes dévotes et des saints hommes contemporains auprès de la population locale, quel que soit le sexe, le rang et le statut.

En effet, leurs merveilleux charismes sont une manne providentielle pour tous les visiteurs soucieux d'améliorer leur bien-être, spirituel comme matériel. La sainteté de leur vie et leur relation privilégiée au Seigneur en font des intercesseurs naturels, prêts au nom de la vertu de charité à accéder à toutes les exigences de leurs sollicitateurs²⁷⁹.

²⁷⁸ VLA III, 16.

²⁷⁹ Pour les saints et saintes vivants c'est la pureté de leur vie qui fonde leur efficacité, car leurs « mérites » sont agréables à Dieu rappelle Alastair MINNIS, « Religious roles: public and private », dans Alastair MINNIS et Rosalynn VOADEN (éd.), *Medieval Holy Women in the Christian tradition c.1100-c.1500*, Brepols, 2010, p. 47-81 ; p. 72-73. Ils n'ont cependant pas le monopole de l'intercession car d'autres spécialistes sont régulièrement consultés. En plus des personnages sacrés, des saints et les saintes décédés ou vivants, les moines et les moniales en raison de la perfection de leur mode de vie sont particulièrement sollicités. À partir du XIII^e siècle, s'ajoutent les couvents mendiants et les communautés canoniales, les pauvres et les laïcs organisés en confrérie. Catherine VINCENT, « L'intercession dans les pratiques religieuses du XIII^e au XV^e siècle », dans Jean-Marie

I- Les *mulieres religiosae* spécialistes de l'intercession spirituelle

L'intercession peut se comprendre à travers deux dimensions qui se superposent éventuellement : l'une est terrestre, c'est une sorte de clientélisme qui se pratique ici bas entre les hommes. L'autre est spirituelle et se joue dans une relation faisant intervenir les hommes, un intermédiaire et Dieu. Les *mulieres religiosae* des Pays-Bas méridionaux dans la première du XIII^e siècle, contrairement à d'autres femmes mystiques, ne pratiquent pas l'intercession terrestre, sauf exceptionnellement Christine l'Admirable qui plaide la cause d'une nonne de Sainte-Catherine de Saint-Trond qui a apostasié (VCM 30).

L'intercession spirituelle, en tant que pratique informelle, suppose des règles tacites de fonctionnement. D'ailleurs, il arrive qu'il n'y ait pas du tout de demande claire d'intercession, les *mulieres religiosae* semblant en prendre seul l'initiative.

1) Le devoir de charité spirituelle

Les *mulieres religiosae* semblent d'ailleurs avoir une conscience très aiguë de la responsabilité qui leur incombe. Par charité, elles se placent volontiers entre Dieu et les hommes. Ainsi, le rédacteur de la *Vita Beatricis* explique à plusieurs reprises que Béatrice de Nazareth a un devoir à ce titre envers le reste de l'humanité. Quand elle reçut le don de charité, elle comprit que Dieu voulait qu'elle l'exerce. Aussi, elle aidait tous ceux dans le besoin, selon la grâce qu'elle avait reçue (VB 218). Plus loin, le Seigneur donne à Béatrice une grâce pour accomplir son « devoir de charité »²⁸⁰. Avant même d'être l'avocate des cas humains devant le Juge céleste, elle savait l'origine et la progression de ce cas, et par révélation du Saint-Esprit elle cherchait le châtiment correspondant au péché. Non seulement elle se faisait l'avocate de ces pécheurs plaidant leur cause par les prières et des supplications mais elle se présentait elle-même devant le juge. Si le péché était très lourd, Béatrice ne se contentait pas de prier, elle s'inquiétait dans la douleur, son âme ne pouvait être

MOEGLIN (éd.), *L'intercession du Moyen Âge à l'époque moderne. Autour d'une pratique sociale*, Genève, Droz, 2004, p. 171-193.

²⁸⁰ « *caritatis obsequio* ».

consolée jusqu'à ce que Dieu daigne lui donner ce qu'elle demandait (VB 267).

Le XIII^e siècle verrait, en effet, la mise en place d'une spécialisation féminine de l'intercession spirituelle. Ayant perdu leur pouvoir public et leur capacité à faire la charité, les femmes du XII^e siècle auraient tenté de concevoir de nouvelles formes de dons. Après le XIII^e siècle, comme leurs mouvements sont davantage contrôlés, elles se reporteraient sur des aumônes spirituelles pour les vivants et les morts, recourant tantôt aux prières, tantôt aux pénitences vicaires et aux mortifications passives ou actives.

Comme elles n'ont plus la possibilité de donner des aumônes matérielles, elles doivent se concentrer sur des dons d'ordre spirituel, comme l'apprend Lutgarde de la bouche du Seigneur. Un jour, à Aywières, qu'elle remarque une « pauvre petite femme » dans le besoin et qu'elle veut faire quelque chose pour elle par compassion, le Seigneur lui révèle en esprit que dans les *Psaumes* il est dit « Ô Seigneur, ma part, j'ai dit que je garderai ta loi », ce qu'il lui explique de la façon suivante : elle doit plutôt prier pour cette femme, car c'est le seul don qu'elle soit en mesure de lui faire (VLA II, 33). Tout en condamnant la mendicité féminine et solitaire, cette anecdote suggère que les *mulieres religiosae*, notamment les cisterciennes, doivent se limiter à des œuvres spirituelles, réalisées si possible dans un cadre privé.

Par conséquent, les *mulieres religiosae* revendiquent âprement cette charge spirituelle. Ainsi, Lutgarde est si profondément préoccupée du salut de chacun que lorsque Jacques de Vitry qui vient de décéder lui apparaît et lui apprend qu'il est mort depuis quatre jours dont trois jours et deux nuits ont été passés au Purgatoire, Lutgarde se récrie : « Et pourquoi ne m'avez-vous pas avertie, moi restant sur la terre, immédiatement après votre mort, pour que votre peine soit abolie par les prières de nos sœurs ? ». Il la rassure, lui disant que le Seigneur n'avait pas voulu l'inquiéter (VLA III, 5). Mais la colère de Lutgarde montre combien elle se sent investie de son rôle d'intercesseuse.

Néanmoins, la littérature exemplaire montre que cette brèche spirituelle n'est pas spécifiquement féminine. Il existe bien d'autres spécialistes de l'aumône spirituelle : le pauvre et le lépreux sont en bonne place. Ainsi, Thibaud le Grand (1125-1152 comte de Blois et de Chartres, comte de Champagne) entretient un

lépreux qu'il fréquente régulièrement (*BU* II, 25, 15), tandis que le comte de Champagne, Henri Le Libérateur (1152-1182) aide de ses aumônes un pauvre dont il sollicite les prières (*BU* I, 12, 2-3). Les saints hommes contemporains tels qu'Arnulf et Abond de Villers ne sont pas en reste. Ainsi, Gossuin de Bossut consacre un long passage de la *Vita Arnulfi* à la présentation de la charité d'Arnulf qui dès qu'il est sollicité « engage son corps et son esprit » (*VA* II, 1) et explique comment Abond, en raison de sa familiarité avec la Vierge, est prié de recommander ses visiteurs à Marie (*VA* II, 9).

S'ils sont tous considérés comme des intercesseurs efficaces et se tiennent eux-mêmes pour des spécialistes de la question, c'est surtout en raison de leur qualité de pénitent assurant une incontestable autorité spirituelle. Leur capacité de médiation et donc leur efficacité en tant qu'intercesseur n'est jamais remise en question tant que les sollicitateurs ont foi dans leur charisme. Ainsi, Lutgarde d'Aywières reçoit la visite d'un de ses amis séculiers qui est angoissé par un péché grave. Après avoir prié en vain trois fois en sa faveur, Lutgarde demande à Dieu d'être retirée personnellement du *Livre de Vie* si le pécheur en question n'est pas pardonné. Aussitôt le Seigneur répondit que non seulement pour elle, il remettait le péché de cet homme, car il avait placé son espoir en elle, mais, de plus, il donnerait sa grâce à tous ceux qu'elle aimait et ceux qui avaient placé son espoir en elle (*VLA* III, 15).

Curieusement, les hagiographes rapportent des cas d'intercession ayant totalement échoué (*BU* II, 57, 15) ou du moins partiellement (*VLA* II, 3). Ide de Nivelles est même, à ce sujet, confrontée à une situation particulièrement dramatique. En effet, souhaitant depuis longtemps le salut d'une femme, elle priait beaucoup pour elle. Dans une vision, alors qu'elle veut faire franchir le pont pour aller vers Dieu avec cette même femme, celle-ci refuse plusieurs fois de la suivre. Finalement Ide franchit seule le pont. Après cette vision, sa compassion pour elle diminue et à partir de ce jour elle ne put plus ressentir la même tendre affection pour cette femme (*VIN* 9). Jean de Cantimpré connaît les mêmes déboires (*VIC* II, 20), il échoue notamment dans la pratique d'un exorcisme (*VIC* II, 18). Bien que spécialistes de l'intercession, femme comme homme, ils interviennent en vain.

Cependant, les hagiographes prennent soin de souligner que ce n'est pas en

raison d'une faiblesse personnelle mais bien plutôt à cause de la mauvaise volonté du pécheur. Le refus de se placer en position de pénitent devant les *mulieres religiosae* et des saints hommes contemporains conduit à être exclus de leurs grâces et du même coup de leur réseau social. Au contraire, accepter d'être en position d'infériorité en reconnaissant ses péchés assure protection spirituelle et intégration sociale au monde des dévots.

Les hagiographes, comme Thomas de Cantimpré, semblent donc encourager les *mulieres religiosae* à se positionner en intercesseuses, tout en incitant le public des *Vitae*, quel qu'il soit, à recourir aux soins spirituels des ces dernières. Les *mulieres religiosae* sont des pôles dynamiques au sein des réseaux de solidarité spirituelle de leur époque, tant et si bien que les visiter sur leur lieu de résidence s'impose comme un pèlerinage (VB 221) quoique que certains sollicitateurs ne se déplacent pas toujours personnellement, aussi un tiers fait-il le relais. Arnulf aide Blanche de Champagne qui lui a envoyé le moine Gérard du monastère de Larrivour (VA II, 10). Théophanie demande l'intercession d'Arnulf pour obtenir une grâce céleste grâce à un étudiant brabançon qui fait alors office de messenger (VA II, 16). Frère Siger demande régulièrement les prières de Marguerite d'Ypres en faveur de la future comtesse de Flandre, Marguerite (VMY 54).

La sollicitation régulière de certains *mulieres religiosae* tourne au patronage (VLA III, 16). En effet, certains individus soucieux de profiter d'une protection spirituelle permanente se recommandent plus particulièrement à leurs prières. Ainsi, la recluse Yburge priaient chaque jour pour tous ceux qui s'étaient recommandés à elle pour obtenir la protection divine (BU I, 23, 2).

2) *Les pratiques des mulieres religiosae comme intercesseuses*

En tant que spécialistes de l'aumône spirituelle, c'est bien sûr essentiellement par la prière que les *mulieres religiosae* font le lien entre le divin et l'humain, ce qui n'exclut pas, néanmoins, une utilisation de leur propre corps du moment qu'il est investi « passionnément ». En effet, souhaitant rendre au Christ ce qu'il a subi sur la Croix, les *mulieres religiosae* cherchent à souffrir à leur tour pour obtenir le bien-être

de l'humanité. Il est symptomatique, par exemple, que ce soient les plaies du Christ qui interpellent Lutgarde (VLA II, 6), et qu'elle leur réponde justement par le long martyre d'un jeûne de sept ans au pain et à la bière (VLA II, 9).

Les rédacteurs des *Vitae* insistent tout particulièrement sur la puissance des prières des *mulieres religiosae*, aussi illimitée que leurs mérites personnels. La *Vita Beatricis* précise, par exemple, que la clémence divine coopérait justement à travers les mérites de Béatrice et libérait une multitude de personnes de leurs troubles ou de l'oppression de la servitude du démon (VB 265).

Souvent les nombreuses prières, ardentes et répétées de la *mulier religiosa* suffisent pour obtenir satisfaction. Néanmoins, il arrive parfois que ces dernières demandent à d'autres personnes religieuses de prier avec elles, la multiplication des orants offrant une garantie supplémentaire de réussite. Ainsi, lorsque le père de Béatrice de Nazareth demande à sa fille de savoir si Dieu est d'accord pour permettre la fondation du monastère de Nazareth, elle prie régulièrement et demande à d'autres de prier également, puis ayant reçu la réponse divine, elle la rapporte à son père (VB 228).

Les prières sont parfois accompagnées de certains gestes rituels, comme le signe de croix qui permet notamment de venir à bout du démon et de chasser les maladies²⁸¹. Ainsi, la nuit avant matines, Béatrice de Nazareth l'utilise pour elle-même dans un rituel de vivification. Elle s'assied et se fortifie grâce au signe de la croix. Puis, elle prie Dieu que ses pensées, ses mots de la journée à venir soient dirigés en l'honneur de la Trinité sainte et indivisible (VB 125). Seule Christine l'Admirable l'utilise pour bénir la communauté de Sainte-Catherine de Saint-Trond avant son troisième décès (VCM 52-53).

Dans cette gestuelle codifiée, le corps de la *mulier religiosa* sert de *medium* entre les individus et le divin - contrairement aux gestes irrationnels des phénomènes paramystiques qui engendrent le désordre social - et souligne encore davantage la position d'intermédiaire de la *mulier religiosa*.

À la prière, les *mulieres religiosae* ajoutent parfois des pratiques pénitentielles, mettant en œuvre le corps dans une pratique spiritualisée tels que les

²⁸¹ VIH VII (18) ; VMO I, 9 ; VMO-S XI ; VLA II, 16 ; VIN 13-14.

châtiments corporels et les larmes abondantes et volontaires. Ainsi, Julienne de Montcornillon, pleine de compassion pour les personnes qui viennent la visiter, présente à Dieu leurs souffrances comme étant les siennes propres et combine différentes pratiques pour obtenir leur réconfort : « elle priait, pleurait, s'infligeait des coups et son esprit n'était pas en repos » (*VJC* I, 35).

La combinaison la plus complexe est sans doute la pénitence vicarie. Il s'agit pour la *mulier religiosa* de se proposer comme remplaçante pour accomplir une pénitence en lieu et place d'un pécheur. La pénitence vicarie repose donc sur un double don : d'abord, se substituer personnellement au pécheur, puis offrir son corps comme lieu d'expiation à Dieu, mais elle semble peu pratiquée. Les *Vitae* mentionnent quelques cas isolés. Christine l'Admirable reçoit la visite *post mortem* de son fils spirituel Louis II de Looz qui se montre à elle dans les tourments du Purgatoire. Elle lui recommande d'une part d'accepter ces justes châtements et d'autre part lui propose d'en prendre une partie la moitié dans sa chair. Elle est alors frappée par différents tourments, tantôt torturée par des vapeurs enflammées, tantôt par un froid glacial (*VCM* 45 et *BU* II, 53, 23). Ide de Nivelles procède de même pour un prêtre réputé vivant, tenté par le péché de chair. Elle demande à Dieu une maladie afin de libérer le prêtre, elle est effectivement malade six mois durant, tandis que le prêtre est libéré (*VIN* 6).

À défaut d'utiliser son corps, la *mulier religiosa* se sert parfois de son vêtement comme d'un outil d'intercession. Ainsi, Marie d'Oignies, dans la cellule d'une sœur mourante, sentant la présence de démon, prie et les chasse avec son manteau (*VMO* II, 3), Ide de Nivelles met la manche de sa coule dans la main du chanoine prémontré venu la solliciter et lui explique que tout comme il tient son vêtement dans sa main, ses péchés partiront (*VIN* 16). Gossuin de Bossut fait même de la cistercienne une sorte de Vierge au manteau. En effet, il raconte qu'une fois, alors qu'elle était assise dans son lit, elle vit à la porte du dortoir une flamme dans laquelle il y avait une âme que trois démons poursuivaient. L'âme se cacha dans les vêtements d'Ide. Elle la regarda avec compassion, puis fit le signe de croix en ordonnant aux démons de ne pas s'approcher. Enfin, elle questionna l'âme, qui fut

alors libérée (VIN 14). Ide de Nivelles semble ici détenir le même pouvoir protecteur que la Vierge avec son manteau en se positionnant comme intermédiaire entre l'au-delà et l'ici-bas. Elle devient à son tour, par sa fonction d'intercession, une figure de maternité spirituelle²⁸².

II- Les *mulieres religiosae*, prophètes du divin

Les *mulieres religiosae* et les convers cisterciens ont également le don de prophétie qui leur permet non seulement de connaître le passé mais également de dévoiler l'avenir.

1) Révéler le passé

Pour leur capacité à connaître le passé, les *mulieres religiosae* sont souvent consultées pour authentifier des reliques, soit pour en déterminer la fausseté, soit pour identifier l'identité d'un(e) saint(e). Ainsi, Marie d'Oignies identifie les restes de saint Aiol à la demande d'un ami et familier d'Oignies (VMO II, 8). Lutgarde d'Aywières est sollicitée par un prêtre qui lui demande de préciser l'identité d'une sainte femme sur la tombe de laquelle il a prié au monastère de Jouarre-en-Brie. Il s'agit de sainte Osanna (VLA II, 34). Un grand prince et un ami de Julienne de Montcornillon lui présentent des reliques qu'ils ont reçues comme le fouet de la flagellation du Christ, mais Julienne leur révèle que ce sont de fausses reliques, ce que le prince fait vérifier par une enquête (VJC I, 42)²⁸³.

L'authentification des reliques se joue également avec l'eucharistie par la reconnaissance des hosties non consacrées, comme le fait Marie d'Oignies qui les recrache si on lui en présente une (VMO II, 12), mais encore par la détection de la présence du sacrement.

²⁸² Sur la Vierge au manteau dans l'iconographie des ordres monastiques, voir Dominique DONADIEU-RIGAUT, « Les ordres religieux et le manteau de Marie », *Cahiers de recherches médiévales et humanistes*, n° 8, 2001, p. 107-134.

²⁸³ D'autres femmes saintes étaient également consultées à cette époque, comme Élisabeth de Schönau (1129-1164), moniale au monastère de Schönau en Rhénanie, qui fut sollicitée pour identifier les reliques des 11 000 vierges. Laurence MOULINIER, « Élisabeth, Ursule et les Onze mille Vierges: un cas d'invention de reliques à Cologne au XII^e siècle », *Médiévales*, n° 22-23, 1992, p. 173-186.

À l'évidence, elles sont perçues par leur entourage masculin - et plus précisément les ecclésiastiques qui leur sont proches-, comme des spécialistes de l'identification des reliques, dont on ne saurait douter, comme le montre le cas de Julienne de Montcornillon. Mieux, les ecclésiastiques semblent s'effacer dans un premier temps pour leur laisser le champ libre, comme le suggère l'attitude de ce prêtre refusant de recevoir personnellement une révélation sur l'identité d'Osanna, s'en jugeant indigne, contrairement à Lutgarde (VLA II, 34).

Cependant, les *mulieres religiosae* n'ont pas l'initiative de l'identification et encore moins de l'officialisation des reliques. Le cas de Lutgarde montre bien que leur pouvoir même s'il est estimé par les ecclésiastiques reste informel et doit même rester officieux. Le prêtre sollicite son expertise, mais celle-ci souhaite qu'il reçoive aussi une révélation pour que la « renommée de la sainte soit connue cela devait être fait », l'ecclésiastique étant le seul à pouvoir valider officiellement l'identification et rendre possible le culte d'Osanna. La grâce des *mulieres religiosae* est donc complétée par le pouvoir administratif des clercs et finit même d'ailleurs par être supplantée par celui-ci. En effet, après le cas de Julienne, les *Vitae* ne mentionnent plus d'authentification de reliques. Après le début du XIII^e siècle, l'activité doit être définitivement passée aux ecclésiastiques.

Leur prescience de l'avenir ne semble pas avoir été autant convoitée que leur capacité à connaître le passé. Dans les *Vitae*, elles ne semblent pas avoir été consultées à ce titre comme ont pu l'être les convers cisterciens tels que Simon d'Aulne, D'après la *Vie d'Odile*, ce dernier fut consulté par l'évêque de Liège Hugues de Pierrepont pour savoir s'il devait accepter son élection au poste épiscopal de Reims et donc quitter Liège (*Vie d'Odile* II, 3). Notons que l'on trouve pratiquement la même scène entre Julienne de Montcornillon et Robert de Thourotte, à la différence notable que Julienne qui fait cette révélation spontanément, sans demande claire de l'évêque de Liège (VJC II, 26). Arnulf le convers de Villers, fut lui aussi consulté par un riche chevalier, Aegide Bertold, sur le bien fondé de la construction d'un monastère de cisterciennes, Val-des-Roses (VA II, 20).

Les hagiographes semblent refuser aux *mulieres religiosae* le rôle d'oracle,

bien que certains indices laissent penser que dans la pratique populaire, c'était une de leur fonction. Thomas de Cantimpré rapporte à ce sujet un *exemplum* plutôt révélateur. En Westphalie, un noble très bon guerrier, traversa en pleine nuit une forêt profonde lorsqu'il entendit une femme qui chantait. Aucun de ses compagnons ne voulant venir avec lui, il partit seul voir ce que c'était. Il découvrit debout une « moniale noire », qui chantait les mains levées vers le ciel. Il lui demanda ce qu'elle faisait et elle affirma adresser des louanges à Dieu. Croyant donc qu'elle faisait partie de la compagnie des saints, il lui demanda de lui révéler son avenir. Elle répondit qu'après avoir vaincu ses adversaires, il se croiserait et mourrait au service du Christ. En effet, il vint à bout de ses ennemis et alors qu'il attendait la prise de la croix pour passer outre-mer, il fut saisi d'une fièvre aiguë. Son médecin et ses amis lui conseillèrent de se confesser, de faire pénitence et de recevoir les sacrements, mais il refusa, car selon la prédiction il devait encore vivre. On fit venir son frère qui lui reprocha de ne pas songer à son salut et lui demanda d'où venait sa certitude de survivre à cette maladie. Le noble raconta alors sa rencontre avec la religieuse et sa prédiction. Le clerc lui expliqua que c'était une tromperie du diable (*BU II*, 57, 61).

Redoutent-ils une trop grande affluence auprès de ces femmes saintes, aussi laissent-ils croire que leurs prédictions se produisent inopinément dans le souffle de l'inspiration divine ?

2) *Dévoiler les difficultés de la Chrétienté*

Si l'on considère les thèmes des prophéties, il apparaît que leur charisme a été capté pour le bénéfice de quelques privilégiés. En effet, si certaines révélations d'anticipation ou simultanées aux faits, traitent de l'avenir spirituel de proches, beaucoup d'entre elles sont en rapport avec l'actualité politique de l'Occident ou de la région, ce qui suggère que leur don est littéralement mis au service des autorités politiques, séculières et ecclésiastiques.

En effet, seules quelques rares prophéties sont résolument locales, comme la prédiction que fait Lutgarde une punition divine sur Aywières, car les sœurs de l'infirmierie n'y respectent pas les Heures canoniales (*VLA III*, 14). Dans le récit hagiographique, cette prédiction a surtout pour fonction de montrer que Lutgarde fait

partie d'une élite spirituelle, contrairement aux nonnes de l'infirmierie. Le même cas de figure s'applique à Julienne de Montcornillon qui révèle de futures attaques contre des structures religieuses (la léproserie de Montcornillon et surtout l'abbaye cistercienne de Salzinnes *VJC* II, 36).

Christine l'Admirable semble la plus concernée. Lors de la bataille de Steppes d'octobre 1213, Christine eut, en effet, une vision, elle cria comme si elle enfantait en disant qu'elle avait vu le ciel plein d'épées et de sang (*VCM* 29). Cette bataille, opposant Henri I^{er} duc de Brabant, à Hugues de Pierrepont et au comte Louis II de Looz, alors même que la question de l'élection de l'évêque de Liège le dresse contre l'empereur Henri VI, est un tournant de l'histoire de la principauté ecclésiastique de Liège. Henri I^{er} tenta d'abord un siège de Liège en 1212, puis rebroussa chemin, car mal préparé, mais les deux armées finirent par se retrouver aux terres de Steppes le 13 octobre 1213. Soutenues par saint Lambert, les troupes liégeoises vinrent finalement à bout de celles du duc de Brabant. Lorsque Christine séjourne au château de Looz, elle prédit longtemps à l'avance la prise de Jérusalem par Saladin de 1187 (*VCM* 32-33), tout comme elle prophétise la famine de 1170 (*VCM* 34), ainsi qu'une trahison politique qui aurait dû toucher Louis de Looz (*VCM* 43).

Plus modestement, Marie d'Oignies a une vision d'esprits couverts de sang lors du siège de Liège de 1212 (*VMO* II, 3) et annonce avec trois ans d'avance la croisade contre les Albigeois (*VMO* II, 7), tandis que Lutgarde d'Aywières prédit à frère Bernard la fin de l'avancée des Mongols (*VLA* III, 7 et *BU* II, 2, 3). Leur avancée en Europe eut, en effet, un écho assez large : cette menace fut rapidement associée à l'Apocalypse et prit comme un signe de la fin des temps. Louis IX lui-même aurait été inquiet de la poussée extrême des années 1240-1241²⁸⁴. En effet, Batu Khan avait non seulement réussi à prendre Kiev en décembre 1240, mais les Mongols avaient également défait à Liegnitz les chevaliers teutoniques allemands et polonais commandés par le duc Henri II de Pologne le 9 avril 1241. C'est la mort du grand Khan Ogadai le 11 décembre 1241 qui marque le coup d'arrêt de l'invasion de l'Europe occidentale.

²⁸⁴ Jacques LE GOFF, *Saint Louis*, Paris, Gallimard, 1996.

Enfin, Lutgarde annonce la mort de Marie, duchesse de Brabant, et de Godefroy, fils du seigneur de Bruxelles (*VLA* II, 36).

A l'inverse, les saints hommes contemporains semblent peu concernés par les prédictions politiques. Arnulf fait une unique prédiction au sujet de Frédéric II. En 1226, il commença à annoncer qu'au cours de la prochaine décennie de nombreuses guerres seraient suscitées par l'Église et, en effet, l'année suivante, de sinistres rumeurs parvinrent de régions outre-mer : Frédéric II s'insurgeait contre le pape et contre l'Église (*VA* II, 20). Le seul véritable grand prophète régional d'alors est le convers Simon d'Aulne, si réputé pour son don de clairvoyance que des cardinaux de la Curie venaient le visiter et qu'Innocent III l'invita au concile de Latran IV.

Ce prophétisme politico-religieux suggère une connivence entre les ecclésiastiques réformateurs, les *mulieres religiosae* ainsi que les convers, et la haute aristocratie locale. Les sujets qu'elles abordent révèlent, d'ailleurs, davantage les préoccupations de leur entourage, que les leurs propres. Ainsi, Christine l'Admirable est la seule des *mulieres religiosae* à formuler une prédiction sur les croisades à Jérusalem, sans doute en raison de sa fréquentation de familles de chevaliers lors de son séjour à Looz, tout comme Marie est la seule - avec Lutgarde (*VLA* II, 2) - à traiter de l'hérésie cathare, sous l'influence de Jacques de Vitry et Foulque de Toulouse. Enfin, Lutgarde s'intéresse à la poussée mongole à la demande de frère Bernard.

Cette hypothèse est confirmée par la mise en œuvre de pratiques pénitentielles destinées à régler des questions politiques délicates qui touchent leurs contemporains. Lutgarde d'Aywières effectue son premier jeûne de sept ans contre les Albigeois (*VLA* II, 2) tandis qu'un troisième, inachevé, a pour but de lutter contre un ennemi de l'Église, sans doute Frédéric II (*VLA* III, 4). Aleydis de Schaerbeek, devenue lépreuse, offre son œil droit pour éclairer Guillaume II de Hollande, roi des Romains (*VAS* II, 23) et son œil gauche à Louis IX engagé dans la septième croisade en 1248 (*VAS* III, 27).

Mieux, les *mulieres religiosae* font spécifiquement bénéficier de leurs prières et de leurs mortifications expiatoires la noblesse locale : Christine l'Admirable pour

Louis II de Looz (*VCM* 41 ; 44-45 et *BU* II, 52, 53), Marie d'Oignies pour Yvan de Soignes (*VMO* III, 3), Lutgarde d'Aywières pour Thiemer de Rogenies (*VLA* II, 24) et pour Marie la duchesse de Brabant (*VLA* II, 36), Marguerite d'Ypres pour la future comtesse de Flandre Marguerite (*VMY* 29), Arnulf pour Blanche de Champagne (*VA* II, 10).

Certains même se les associent définitivement, souvent après une crise politique ou spirituelle, et se placent dans leur maternité spirituelle afin de bénéficier indéfiniment de leur enseignement et de leur protection spirituelle. Les hommes de la noblesse viennent effectivement vers elles lors de période de remise en question spirituelle ou politique : scandales autour du chevalier Thiemer (*VLA* II, 24), tentation du chevalier Yvan de Soignes (*VMO* II, 3), péchés nombreux du comte de Looz (*VCM* 41). C'est également vrai pour les saints hommes contemporains : Blanche de Champagne se tourne vers Arnulf pour obtenir ses prières alors qu'elle est isolée politiquement (*VA* II, 10), Marie de Champagne suit son époux Baudouin IX de Flandre en Terre sainte sur les conseils de Jean de Cantimpré alors que ses vassaux lui demandent de rester en Occident (*VIC* III, 5).

Ce lien étroit entre les toutes premières *mulieres religiosae* et les nobles locaux, souvent mis en place grâce à des intermédiaires ecclésiastiques tels que frère Siger, renouvelle la relation de don et de contre-don traditionnellement à l'œuvre entre les grands laïcs et l'Église²⁸⁵. Si la noblesse offre son soutien matériel au clergé réformateur et à leurs protégés que sont les convers et les *mulieres religiosae*, celui-ci en échange les met en relation et met à la disposition des grands laïcs les services spirituels des saints vivants dont ils disposent.

Ainsi, Thomas de Cantimpré rapporte comment la sainte abbesse cistercienne du monastère d'Argensolles, apprenant que la comtesse Blanche comtesse de

²⁸⁵ Sur le fonctionnement de l'*amicitia* et les enjeux du don et du contre-don entre monde monastique et grands laïcs, où les miracles et les prières sont au cœur de la relation affective, voir Florian MAZEL, « Amitié et rupture de l'amitié. Moines et grands laïcs provençaux au temps de la crise grégorienne (milieu XI^e-milieu XII^e siècle) », *Revue historique*, n° 631, 2005/1, p. 53-95. Sur les principes du don et contre-don dans le système de l'Église médiévale: Eliana MAGNANI SOARES-CHISTEN, « Le don au Moyen Âge: pratique sociale et représentations. Perspective de recherche », *Revue du Mauss*, n° 19, 2002, p. 309-322 et du même auteur, une mise au point méthodologique sur cette notion: « Du don aux églises au don pour le salut de l'âme en Occident (IV^e-XI^e siècle): le paradigme eucharistique », *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre*, numéro hors série n° 2, 2008, p. 2-16.

Champagne, fondatrice de l'abbaye, était menacée de mort, demanda au Seigneur de l'épargner et de lui accorder un délai pour se corriger. Mais celui-ci répondit qu'elle devait absolument mourir à moins qu'elle ne prenne sa place, ce qu'elle accepte et décède aussitôt (*BU* II, 46, 6).

Les *mulieres religiosae* semblent devoir accepter ce contrat social et vouer leur charisme aux nobles qui viennent à elles. Lutgarde d'Aywières semble presque contrainte d'accepter comme fils spirituel Thiemer de Rogenies (*VLA* II, 24), tout comme Marguerite d'Ypres doit prier en faveur de Marguerite, future comtesse de Flandre, à la demande expresse de frère Siger (*VMY* 29).

Au travers des *Vitae*, les hagiographes semblent ainsi vivement recommander aux *mulieres religiosae* de participer à ce triangle social, associant grande et moyenne noblesse (duché de Brabant, comté de Loos) et le milieu béguino-cistercien. Cependant, celui-ci semble s'étioler après les années 1220 dans les Pays-Bas méridionaux.

Avec Julienne de Montcornillon et Marguerite d'Ypres dans le premier tiers du XIII^e siècle, le lien entre *mulieres religiosae* et grande et moyenne noblesse ne paraît plus aller de soi. Ainsi, Marguerite d'Ypres prie pour Marguerite de Flandre à la demande de frère Siger qui a besoin de son soutien dans l'établissement de dominicains dans cette partie des Pays-Bas méridionaux, tandis que Julienne conseille à Hymène de Salzinnes de prendre ses distances vis-à-vis de Marie de Brienne, la comtesse de Namur qui gère la seigneurie pendant l'absence de son mari. Mais l'abbesse n'ose le faire, Marie ne le lui permet tout simplement pas (*VJC* II, 35). Les conséquences sont d'ailleurs désastreuses pour l'abbaye de cisterciennes. En effet, comme Marie de Brienne a fait détruire un lupanar dans la ville de Namur (*VJC* II, 35), les habitants en colère s'en prirent au couvent, pensant qu'Hymène était la conseillère de Marie de Brienne. Salzinnes fut assaillie et la communauté dut s'enfuir (*VJC* II, 43). Dans le même temps, le prophétisme politique des *mulieres religiosae* disparaît des *Vitae*²⁸⁶.

²⁸⁶ Il est, en effet, progressivement capté par les clercs au milieu du XIII^e siècle. André VAUCHEZ, « Le prophétisme médiéval d'Hildegarde de Bingen à Savonarole », dans André VAUCHEZ, *Saints, prophètes et visionnaires, le pouvoir surnaturel au Moyen Âge*, Paris, Albin Michel, 1999, p. 114. - 133.

Ces deux *mulieres religiosae* se placent désormais uniquement du côté des démunis et des humbles et soutiennent leur cause, avant d'assister la noblesse. Marguerite d'Ypres n'interpelle-t-elle pas Marguerite, la future comtesse de Flandre, au sujet des taxes excessives qu'elle impose à ses sujets (VMY 29) ? Cette évolution s'explique sans doute par une nouvelle stratégie de l'Église qui tend à s'attirer les bonnes grâces du peuple et à abandonner progressivement ses traditionnelles alliances aristocratiques.

Néanmoins, dans les moments de crise, le prophétisme politique des *mulieres religiosae* ressurgit et les tentatives de manipulation de leur charisme vont bon train comme le montre le cas d'Élisabeth de Spalbeek. En effet, les factions qui s'opposent à la cour de France tente de s'acquérir ses grâces, Elle fut notamment interrogée après la mort prématurée du prince Louis, fils du roi Philippe III et sa première femme Isabelle d'Aragon, alors que le chambellan Pierre de la Broce tentait de discréditer la nouvelle reine, Marie de Brabant. À cette fin, il sollicita les révélations d'Élisabeth de façon à ce qu'elle implique Marie de Brabant et qu'elle l'accuse de l'empoisonnement du prince Louis. Mais Élisabeth refusa de cautionner les prophéties qu'on essayait de lui attribuer et finit même par accuser le groupe de Pierre de la Broce de la forcer à répéter ce qu'ils avaient préparé.

III- Œuvrer pour le salut des âmes

Cette spécialisation du don de prophétisme, tantôt en faveur des ecclésiastiques pour l'authentification des reliques, tantôt en faveur de la noblesse pour les révélations sur l'avenir politique de l'Occident et de la région, tend donc à disparaître à partir du milieu du XIII^e siècle. Cependant, d'autres niches spirituelles leur sont concédées et maintenues : en effet, la question du salut des âmes et des pécheurs semblent leur être dédiées²⁸⁷

²⁸⁷ Michel LAUWERS, « *Noli me tangere...* », p. 229-230. Jacques de Vitry, dans un de ses sermons, affirme même que la libération des âmes du Purgatoire ne relève pas du for des prêtres, mais bien des pénitentes, telle Marie devant le tombeau du Christ

Les *mulieres religiosae* travaillent au salut des âmes des mourants, mais plus encore à celles des morts. Marie d'Oignies s'occupe par exemple des âmes d'une sœur d'Oignies (VMO II, 3) et d'un ami de Jacques de Vitry (VMO II, 7), Lutgarde d'Aywières de Marie la duchesse de Brabant (VLA II, 36).

Le champ spirituel que cultivent particulièrement des *mulieres religiosae* est, en effet, l'assistance des âmes tourmentées au Purgatoire, spécialisation peut-être transmise entre les *mulieres religiosae* elles-mêmes²⁸⁸.

Le thème est particulièrement récurrent dans la *Vita Lutgardis Aquiriensis*, si bien que Lutgarde peut être définie comme une « sainte du Purgatoire »²⁸⁹. Elle est appelée par les plaies du Christ afin qu'elle sauve les pécheurs « dans la mort » (VLA II, 6), puis elle entreprend un deuxième jeûne de sept ans en leur faveur (VLA II, 9), elle pleure sur leurs malheurs (VLA II, 41)²⁹⁰. Marie d'Oignies aurait prédit, selon Thomas de Cantimpré, qu'il n'y aurait pas au monde de personne plus fidèle et de meilleure intercesseur que Lutgarde pour prier pour les pécheurs et pour délivrer les âmes du Purgatoire (VLA II, 9), anecdote qui laisse supposer une véritable transmission féminine de ce rôle spirituel spécifique.

De fait, le salut des âmes est un élément majeur de la spiritualité des *mulieres religiosae*. Celui-ci participe au *redimere*, c'est-à-dire au retour des grâces que les femmes mystiques veulent offrir à leur Bien Aimé. Elles se doivent aux pécheurs et aux âmes du Purgatoire, car en les prenant en charge, elles peuvent aimer Jésus en égal, s'étant comme lui offerte en sacrifice pour l'humanité.

Ce souci du salut des âmes s'applique aussi aux vivants, quoique plus rarement. Les *mulieres religiosae* sont capables de convertir à Dieu immédiatement et sans exhortation des incrédules et des fidèles un peu tièdes.

Ainsi, Marie d'Oignies impressionne grâce à son seul visage un visiteur sceptique, accompagnant Guy chantre de l'église de Cambrai (VMO I, 13). C'est encore son visage qui conduit un marchand de Nivelles, plus tard son fils spirituel, à se convertir : il sentit l'esprit de Dieu travailler miraculeusement en lui (VMO-S III).

²⁸⁸ VCM 45 ; VJC I, 27 ; VIN 5 ; 9 ; 14.

²⁸⁹ VLA II, 4 ; II, 7 ; II, 12 ; II, 13 ; II, 36 ; III, 8 III, 21.

²⁹⁰ Jacques LE GOFF, *La naissance du Purgatoire*, Paris, Gallimard, 1981 ; p. 434. L'auteur estime que l'éclosion d'une thématique du Purgatoire dans la spiritualité des *mulieres religiosae* serait due à l'influence du milieu cistercien bernardin et par les maîtres parisiens (p. 227-229).

Lutgarde obtient le même résultat par la force de son regard sur un homme accompagné par Jean abbé d'Afflighem (*VLA* II, 27) mais aussi par une clarté au-dessus d'elle qui console définitivement un homme désespéré, bien plus que les paroles de réconfort qu'elle lui adresse (*VLA* II, 31). Le même phénomène est rapporté pour Marguerite d'Ypres qui provoque le remord d'un homme négligent au moment où il l'a voit et l'entend bien qu'il ne comprenne pas ce qu'elle dise (*VMY* 12).

Le corps de la *mulier religiosa* semble ici jouer le même rôle qu'un discours argumentatif et finit même d'après les rédacteurs des *Vitae*, par supplanter les discours tenus simultanément par les *mulieres religiosae*. Les *Vitae* leur prêtent donc un corps performatif, qui semble réduire la faculté de conversion de ces dernières à sa seule dimension corporelle. Cependant, dans le même temps, les rédacteurs des *Vitae* rapportent des conversions réalisées grâce à un enseignement oral et argumenté des *mulieres religiosae*. La réduction à son corps de la *mulier religiosa* n'est donc peut-être pas le fait de l'hagiographe, comme le suppose la plupart des historiennes féministes de l'écriture genrée, mais plutôt celui des témoins littéralement « impressionnés » par les *mulieres religiosae*, sans doute du fait de leur maigre culture spirituelle personnelle²⁹¹.

Le soin des âmes s'applique bien entendu également aux personnes tentées par un péché et aux pécheurs ainsi qu'aux possédés²⁹².

Parmi les pécheurs, certaines *mulieres religiosae* ont une prédilection pour les Juifs, les hérétiques, notamment les cathares. Ainsi, Christine l'Admirable éprouve aussi bien de la compassion pour les Chrétiens que pour les Juifs qui étaient nombreux dans la ville de Saint-Trond. Elle disait que le Seigneur était miséricordieux pour ceux qui voulaient se convertir à lui et était attristé de devoir punir les pécheurs (*VCM* 26-27-28). Dans la Chrétienté, les communautés juives ont vécu en bon voisinage jusqu'au XII^e siècle, puis les relations se sont dégradées

²⁹¹ À titre d'exemple, voir Amy HOLLYWOOD, « Inside Out, Béatrice of Nazareth and her hagiographer », dans Catherine M. MOONEY (éd.), *Gendered Voices: Medieval saints and Their Interpreters*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, p. 78-98.

²⁹² Sur les pécheurs, voir *VMO* I, 9 ; II, 3 ; II, 6 ; *VLA* II, 3 ; II, 12 ; II, 15 ; II, 26 ; II, 40 ; *VJC* I, 35 ; *VIN* 24) ; pour les cas de possession : *VMO* I, 9 ; II, 3 ; II, 7 ; *VLA* II, 10 ; II, 11 ; II, 16 ; II, 25 ; *VJC* I, 38 ; *VIN* 7 ; 13 ; *VB* 27).

jusqu'aux expulsions de la fin du Moyen Âge. Bien que les papes préservassent les droits des Juifs et toléraient le prêt à intérêt qu'ils pratiquaient, l'imaginaire chrétien était nettement hostile aux Juifs. Néanmoins, rien ne laisserait supposer que les Juifs du diocèse de Liège aient subi des humiliations et des persécutions comme cela put être le cas ailleurs dans l'Empire ou en France. Au XIII^e siècle des Juifs sont signalés à Jodoigne, à Saint-Trond, à Léau mais aussi à Louvain - c'est d'ailleurs là que vivait Catherine de Parc-les-Dames avec sa famille émigrée depuis 1215 de Cologne. Pourtant, Thomas de Cantimpré rapporte plusieurs *exempla* concernant des complots et des crimes d'enfants perpétrés par les Juifs, ainsi que des anecdotes sur des controverses au sujet du Talmud, notamment celle qui se déroula à Paris en juin 1240²⁹³.

Le traitement des énergumènes est également une activité importante des *mulieres religiosae* et des convers cisterciens, qui exploitent leurs souffrances personnelles à travers des prières, des mortifications pour venir à bout du démon.

Si Marie d'Oignies et Lutgarde d'Aywières semblent particulièrement concernées par les cas de possessions démoniaques, ce n'est plus le cas chez les *mulieres religiosae* suivantes, après le début du XIII^e siècle. En effet, on ne dénombre pas moins de cinq femmes ou groupes de femmes et trois hommes pour Marie cinq cisterciennes pour Lutgarde d'Aywières, mais le nombre d'intervention est bien plus réduit chez Julienne de Montcornillon (une béguine) et Ide de Nivelles (une sœur et l'âme d'une femme qu'elle a connue).

Les convers cisterciens exorcisent également, comme Simon d'Aulne aux côtés de Lutgarde (VLA II, 10), ou fournissent des procédures complètes d'exorcisme, comme le fait Arnulf de Villers, sollicité par une mère pour sa fille (VA II, 19). Thomas de Cantimpré rapporte même un exorcisme réalisé par un petit garçon sur une jeune fille grâce au signe de croix tracé directement sur différentes parties du corps pour en chasser le démon (BU II, 36, 4), technique également pratiquée sur Marie d'Oignies par un prêtre pour chasser des douleurs de son corps

²⁹³ Voir Jean COTTIAUX, « Le diocèse de saint Lambert... » et Maurice KRIEGER, article « Juifs », dans Jacques LE GOFF et Jean-Claude SCHMITT (dir.), *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*, Paris, Fayard, 1999, p. 567-585. Pour un exemple précis de la visibilité urbaine des juifs, lire: Gérard WAELPUT, « Les juifs à Mons au Moyen Âge (1^{ère} partie) », *Le Moyen Âge*, t. CVII, 2001/2, p. 283-304. Henri Platelle consacre quelques pages d'analyse à la question des Juifs chez Thomas de Cantimpré: voir « Introduction », dans THOMAS DE CANTIMPRÉ, *Les exemples du livre des abeilles*, Henri PLATELLE (éd.), Turnhout, Brepols, 1997, p. 5-56.

(*VMO* I, 13).

Néanmoins, le contrôle de l'Église sur le rituel d'exorcisme se fait plus étroit à partir des XII^e et XIII^e siècles, tandis que sa procédure est mieux définie. Thomas de Cantimpré rapporte, d'ailleurs, le cas d'un exorcisme réalisé par ses soins et sa méthode diffère effectivement de celles des laïcs. Après avoir provoqué secrètement le démon à l'intérieur d'une femme, en recourant à un passage de la Bible, formule que lui a conseillée un saint homme, il parle directement au démon qui quitte le corps au bout de quelques jours (*BU* II, 57, 67)²⁹⁴.

Liées à l'au-delà et à la mort, c'est à encore à elles qu'on s'adresse face à un danger imminent, comme Jacques de Vitry, ballotté dans une tempête en Méditerranée, qui prie pour que Marie d'Oignies le sauve du naufrage (*VMO-S* XVIII). On se tourne également vers elles pour s'assurer la réussite d'un projet religieux. Ainsi, une vierge qui veut devenir recluse, voyant qu'elle ne pouvait obtenir de l'aide humaine pour obtenir son droit de réclusion, pensa qu'il lui fallait l'aide divine. Elle se tourne donc vers Yvette de Huy afin qu'elle prie en sa faveur [*VIH* XLIV (113)]. Un moine d'Afflighem qui devait être envoyé dans une paroisse très dissolue, demanda à Lutgarde de prier pour lui (*VLA* II, 33). Une cistercienne de Parc-les-Dames, folle de chagrin au sujet de son frère apostat qui avait abandonné l'ordre franciscain, demanda à Lutgarde de prier pour cet apostat, ce qu'elle fit et prophétisa même son retour dans l'ordre (*VLA* II, 35).

IV- Être thaumaturge

Les *mulieres religiosae* jouissent également de dons plus traditionnels, notamment la capacité d'effectuer des miracles thaumaturgiques²⁹⁵.

Elles en réalisent très peu de leur vivant²⁹⁶. Dans la majorité des cas, elles

²⁹⁴ Sur le discours performatif de l'exorcisme de Thomas, voir Robert SWEETMAN, « Thomas of Cantimpré: Performative Reading and Pastoral Care », dans Mary SUYDAM et Joanna ZIEGLER (éd.), *Performance and Transformation: new approaches to late medieval spirituality*, New York, Saint Martin's Press, 1999, p. 133-167.

²⁹⁵ André VAUCHEZ, article « miracle », dans Jacques LE GOFF et Jean-Claude SCHMITT (dir.), *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*, Paris, Fayard, 1999, p. 728-740.

²⁹⁶ *VMO* II, 3 ; *VMO-S* IV ; *VLA* I, 12 ; II, 28 ; *VJC* I, 36 et 41.

utilisent leur propre corps comme outil de guérison : imposition des mains (*VMO* II, 3 ; *VLA* I, 12), onction avec leur salive comme c'est le cas pour Lutgarde à deux reprises (*VLA* I, 12 ; II, 28), mèche de cheveux (*VMO-S* IV)²⁹⁷. Parfois l'utilisation du corps est doublée d'une pratique spirituelle : ainsi, Marie d'Oignies guérit un enfant hémorragique à la fois par ses mains et ses prières (*VMO* II, 3) ou bien l'utilisation du corps prend la forme d'un geste religieux, comme le signe de croix (*VLA* II, 28 ; *VJC* I, 41)

Il semble beaucoup plus rare de ne recourir qu'à la seule prière pour soigner des maux physiques. Lutgarde prie pour que la moniale d'Aywières, Élisabeth, se fortifie et soit en mesure de se lever (*VLA* II, 20), Julienne de Montcornillon fait de même pour que la dépression dont une béguine est atteinte disparaisse (*VJC* I, 36).

Le peu d'occurrence de ce type de miracles montre que les hagiographes cherchent davantage à valoriser l'aspect spirituel des intercessions réalisées par les *mulieres religiosae*. Du coup cela donne à voir une gamme de solliciteurs tout à fait différent de celui des saints thaumaturges classiques, les *mulieres religiosae* ont, de fait, un public rétréci supposé s'intéresser surtout aux questions d'ordre spirituel, qui n'est peut-être pas celui qu'elles côtoyaient réellement.

En revanche, les rédacteurs des *Vitae* sont beaucoup moins avares de miracles thaumaturgiques réalisés *post-mortem*. Les dernières lignes des *Vitae* constituent parfois de véritables catalogues de ce type de miracles²⁹⁸. Cependant, comparée à l'hagiographie traditionnelle, ce genre de miracles occupe finalement une place minime, tendance générale observée pour l'ensemble des saints du XIII^e siècle.

Ces miracles posthumes supposent un accès aisé aux tombes des *mulieres religiosae* ce qui n'est pas toujours le cas, car elles ne sont pas très nombreuses à avoir été enterrées dans les cimetières paroissiaux, comme Marguerite d'Ypres - on sait qu'une femme se rend sur sa tombe où se trouve également frère Siger (*VMY* 53). Marie d'Oignies fut elle aussi d'abord enterrée dans le cimetière commun d'Oignies, avant que ses reliques ne soient transférées le 4 octobre 1226 dans la

²⁹⁷ Pierre-André SIGAL, *L'homme et le miracle dans la France médiévale (XI^e-XII^e siècles)*, Paris, Le Cerf, 1985, p. 23-24. L'utilisation de la salive en vue d'une guérison miraculeuse, référence aux pouvoirs de guérison du Christ, était courante pour les cas de cécité et de surdi-mutité.

²⁹⁸ *VCM* 54 ; 57-58-59 ; *VMO-S* XVII ; *VLA* II, 23 à III, 28 ; *VJC* II, 53 ; II, 53 bis et II, 53 ter ; *VIN* 34-35 ; *VMY* 53 ; *BU* I, 9, 8.

nouvelle église collégiale.

La plupart d'entre elles sont enterrées dans les églises des couvents féminins cisterciens ou d'abbayes amies. L'accès à la tombe est plus délicat et limite le nombre de pèlerins, essentiellement des religieux. Hugolin d'Ostie se rend sur la tombe de Marie d'Oignies (*VMO-S XVII*), mais également Conrad d'Urach (*BU*, I, 9, 8). Oda, nonne à Aywières et parente de Thomas de Cantimpré, vient sur la tombe de Lutgarde (*VLA III*, 26), tandis qu'un convers d'Herkenrode se rend sur celle de Julienne de Montcornillon à Villers (*VJC II*, 53 ter). Seule la tombe d'Ide de Nivelles semble accessible à la fois aux religieux et aux laïcs, puisque deux nonnes de La Ramée et deux frères lais de La Ramée se rendent sur sa tombe, mais également deux femmes dont une a une fille (*VIN 35*).

Si la tombe de Marie d'Oignies a attiré des personnages prestigieux grâce à Jacques de Vitry, le pèlerinage sur les tombes des *mulieres religiosae* semble surtout une pratique interne aux communautés féminines et concerne, en premier lieu, des moniales et des convers. Cet accès limité aux tombes des *mulieres religiosae* est confirmé par la liste des propriétaires de reliques de ces dernières. Il s'agit surtout de communautés religieuses : les moniales de Sainte-Catherine de Saint-Trond détiennent celles de Christine l'Admirable (*VCM 54 ; 57-57-59*), la communauté d'Oignies celles de Marie (*VMO-S XIV*), la communauté d'Aywières a celles de Lutgarde (*VLA III*, 19 et 23), mais aussi quelques reliques d'Ide de Nivelles (*VIN 35*), les cisterciennes d'Épinlieu ont sans doute également quelques reliques du convers Arnulf de Villers (*VA II*, 21).

Certains religieux en possèdent à titre personnel. Ainsi, Jacques de Vitry garde le doigt-relique de Marie dans une boîte en argent pendu constamment à son cou (*VMO-S XVIII*) et sans doute qu'Hugolin, cardinal d'Ostie, la porte de la même façon. Thomas de Cantimpré cherche à obtenir une des mains de Lutgarde et pense même éventuellement récupérer sa tête. Cependant, c'est seulement son auriculaire qu'il reçoit au final (*VLA III*, 19). Le dominicain Siger récupère des objets personnels de Marguerite d'Ypres, ses lacets et sa coiffe qu'il refuse de céder à Marguerite, futur comtesse de Flandre (*VMY 54*). Un frère lai de La Ramée ou de Villers possède également une dent d'Ide de Nivelles qu'il prête à un dominicain alors que tous les

deux sont à Liège (*VIN* 35).

Les reliques de petite taille et transportables appartiennent presque exclusivement à des ecclésiastiques proches des *mulieres religiosae*, bien placés pour en récupérer personnellement. Les ecclésiastiques se révèlent d'ailleurs particulièrement âpres au gain. Le prieur Gilles d'Oignies en train de décortiquer littéralement le corps d'un certain Jean de Poméranie (*VMO-S* XIV). Thomas de Cantimpré lui-même marchande avec l'abbesse Hadewijch un doigt de Lutgarde en échange la rédaction d'une *Vita* (*VLA* III, 19). Frère Siger agit pratiquement de même en réservant littéralement des objets reliques de Marguerite d'Ypres auprès de la mère de cette dernière. Il fait d'ailleurs exhumer la coiffe de Marguerite qu'elle avait enterrée, car elle était souillée (*VMY* 54).

Cette quête angoissée de reliques dont les *Vitae* témoignent montre au public que ces reliques sont dignes d'intérêt et poussent celui-ci à se lancer dans cette même frénésie. Ainsi, Hugolin d'Ostie demande sans ambages à Jacques de Vitry de lui donner une relique de Marie d'Oignies (*VMO-S* XV).

De fait, les propriétaires laïcs sont très rares : une femme et une « personne religieuse » ont des reliques de Julienne de Montcornillon, du tissu (*VJC* II, 53), un drap et des vêtements de lin (*VJC* II, 53 bis), tandis que le fils spirituel de Marie d'Oignies, un marchand de Nivelles, a obtenu de son vivant une mèche de cheveux (*VMO-S* VI). Il est très rare d'obtenir une relique de leur vivant. Le marchand de Nivelles fait exception. Revenu affaibli d'un voyage d'affaires et visitant Marie, il lui réclame une mèche de cheveux qu'elle lui donne. Après s'être frotté le corps avec, il retrouve la santé (*VMO-S* IV). Rentrant alors chez lui, il trouve son enfant gravement blessé à la tête. Il plaça la mèche sur la blessure qui cicatrisa aussitôt (*VMO-S* VI). Le tout est suivi d'une vision du marchand où il voit les cheveux prendre vie et se réjouir ensemble (*VMO-S* VI). Marie d'Oignies lègue également de son vivant certains objets personnels à Jacques de Vitry, sachant à l'avance qu'à son retour à Oignies, elle serait décédée (*VMO* II, 10). Les laïcs semblent donc exclus de la distribution de reliques des *mulieres religiosae*, y compris des nobles.

Les reliques que sont devenues les *mulieres religiosae* décédées participent activement au fonctionnement de leurs réseaux de relations. Leurs proches souhaitent

ardemment conserver leurs reliques (vêtements, objets et surtout restes humaines) pour maintenir la protection sacrée que la proximité des *mulieres religiosae* leur procurait, mais finalement ce sont plutôt ceux qui ont la maîtrise de sa dépouille qui sont en mesure d'assurer une distribution de reliques et d'inaugurer un pèlerinage, tels que le prieur Gilles à Oignies, l'abbesse Hadewijch à Aywières, Hadewijch (VLA II, 19), la mère de Marguerite d'Ypres (VMY 54).

Si au début du XIII^e siècle les *mulieres religiosae* semblent être des professionnelles de l'intercession, spécialisées dans le domaine du salut des âmes de pécheurs, peu à peu perdre leur champ d'intervention se réduit considérablement, tout comme leur rayon d'influence et leurs relations extérieures s'étiolent dans le même temps.

V- Se placer sous la protection des *mulieres religiosae*

Pour les *mulieres religiosae* qui pratiquent régulièrement l'intercession à la fin du XII^e siècle et au début du XIII^e siècle, les lieux sociaux nés autour de cette pratique spirituelle sont nombreux. En effet, elle exige la présence de trois acteurs, éventuellement quatre : celui auprès de qui on intercède, par exemple Dieu, Jésus-Christ ou Marie, celui qui intercède comme médiateur, celui en faveur de qui on intercède - plus souvent un individu qu'un groupe social - et éventuellement celui qui sollicite l'intercession - qui est souvent le même que le précédent²⁹⁹.

Cela fait donc de la *mulier religiosa* le pivot d'un réseau spirituel terrestre et céleste et la place au cœur des relations sociales, à l'écoute attentive des préoccupations des visiteurs venus à elle. Les *mulieres religiosae* sont donc des intermédiaires incontournables, tout comme Béatrice de Nazareth qui reçut l'ordre d'« intercéder » pour tous les Chrétiens croyants au moment de l'élévation de l'Eucharistie, et de se tenir devant Dieu, comme une avocate pour eux³⁰⁰. Ce rôle spirituel oblige les *mulieres religiosae* à accueillir de nombreux solliciteurs et visiteurs.

²⁹⁹ Jean-Marie MOEGLIN, *L'intercession du Moyen Âge à l'époque moderne. Autour d'une pratique sociale*, Genève, Droz, 2004.

³⁰⁰ « *intercederet* » VB 127.

La diversité de ces derniers, de par leur sexe, leur âge, leur statut montre que les *mulieres religiosae* comme les saints hommes ne réservent pas leur aide à un public précis, l'instar d'Arnulf de Villers qui aide aussi bien les vivants que les morts, les frères de chœur que les convers (VA II, 4), les laïcs, hommes comme femmes.

Certaines communautés religieuses semblent capter tout particulièrement leur protection spirituelle. La communauté de Saint-Trond transfère les reliques de Christine l'Admirable pour profiter de sa puissance (VCM 57), tout comme les sœurs d'Aywières se rassurent de posséder son tombeau (VLA III, 20) et de pouvoir y prier (VLA I, 22). Marie d'Oignies recommande à Dieu les femmes pieuses et les religieuses de Nivelles (VMO II, 11), tandis que le maître des Prêcheurs, Jourdain de Saxe (1222-1237) rappelle à Lutgarde, qu'il a peut-être rencontrée alors qu'il venait assister à l'ouverture de couvents à Bruges et Anvers en 1234, qu'elle lui a promis de prier en faveur de l'ordre dominicain (VLA III, 3).

Les groupes religieux qui ont fréquenté les *mulieres religiosae* semblent donc être des bénéficiaires tout désignés, mais cet horizon social n'est pas figé et peut s'ouvrir à d'autres groupes à travers la *Vita* de la *mulier religiosa*. Ainsi, le rédacteur de la *Vita Beatricis* finit son ouvrage par une série de demandes de prières pour lui-même auprès des femmes qui ont connu Béatrice (VB 273), de celles qui l'ont connue grâce à la *Vita* (VB 274). Enfin, il demande directement à Béatrice d'obtenir par ses mérites et ses prières pour lui, mais aussi pour les lecteurs et pour ceux qui lui sont dévoués la grâce de Jésus-Christ (VB 277). Le réseau social de la *mulier religiosa* paraît alors illimité dans le temps comme dans l'espace. L'intercession a la faculté de créer une structuration sociale infinie, comme le suggère Catherine Vincent.

Individuellement, certains types de solliciteurs semblent plus nombreux et plus fréquents. En s'appuyant sur *Vita Lutgardis Aquiriensis*, on peut en dresser un inventaire assez précis. La *Vita* de Lutgarde d'Aywières semble la plus porteuse pour une analyse quantitative dans la mesure où cette dernière, du fait de ces changements de communauté, a multiplié les contacts. De plus, ses miracles sont plutôt variés :

Lutgarde effectue neuf guérisons, quatre exorcismes et une aide *post mortem* lors d'un accouchement difficile. Dans la *Vita*, c'est surtout à partir d'une rencontre avec la Vierge (VLA II, 2) que les charismes de Lutgarde sont abondamment exploités et que les intercessions se multiplient. On comptabilise alors que sur les soixante et onze paragraphes des livres II et III, trente-trois paragraphes sont consacrés à une intercession de Lutgarde. Elle sauve huit personnes ayant perdu la foi ou victime d'une tentation, quatre morts sauvés du Purgatoire, ainsi que trois vivants. Elle aide également une mourante et trois possédés³⁰¹. Lutgarde d'Aywières paraît être une sainte pour les femmes, au premier chef desquelles se trouvent des cisterciennes. Cependant, les ecclésiastiques et les laïcs ne sont pas exclus.

Certains miracles réalisés par les *mulieres religiosae* touchent d'ailleurs uniquement les femmes, avec les cas de parturientes. Ainsi, alors qu'une matrone souffrait lors d'un accouchement dangereux, quelqu'un apporta une ceinture de crin de cheval que Lutgarde portait pour les macérations de son corps. Elle la plaça sur sa poitrine et la mère accoucha sans douleur d'un enfant sain. Cette ceinture a été utilisée avec le même résultat à d'autres endroits et par diverses personnes, précise Thomas de Cantimpré (VLA III, 28). De son vivant, Marguerite d'Ypres prie pour une de ses sœurs qui est sur le point de mourir en couches. La Vierge lui apparut et lui dit de répéter à sa sœur qu'elle serait sauvée ainsi que le bébé. Aussitôt elle alla le dire à sa sœur, qui dans la seconde donna naissance à un garçon (VMY 27). Un reliquaire à Aiseau est dédié à Marie d'Oignies que les mères chrétiennes invoquent spécialement pour obtenir une heureuse délivrance.

La *mulier religiosa* paraît constituer un véritable relais du vaste système de protection spirituelle mise en œuvre par l'Église³⁰². Dans la société des Pays-Bas méridionaux du XIII^e siècle, la femme dévote est considérée comme une intercesseuse efficace, grâce à ses prières et ses souffrances, pour aider les vivants comme pour les

³⁰¹ Consulter en annexe (n° 10) les miracles effectués par Lutgarde d'Aywières en fonction des bénéficiaires.

³⁰² Sur la protection spirituelle, voir Catherine VINCENT, « 'protection spirituelle' ou 'vigilance spirituelle' ? Le témoignage de quelques pratiques religieuses des XIII^e-XV^e siècles », *Cahiers de recherches médiévales et humanistes*, n° 8, 2001, p. 193-205. Sur le nouveau modèle de sainteté féminine correspondant à l'épanouissement de la mystique féminine, voir André VAUCHEZ, « L'accession des laïcs à la vie religieuse », dans Jean-Marie MAYEUR et alii, *Histoire du christianisme*, Paris, Desclée-Fayard, 1993, t. V, p. 845-870.

morts, et notamment sauver les pécheurs et les âmes du Purgatoire. En effet, ce créneau spirituel ne menaçant aucunement les prérogatives des clercs semble leur être abandonné sinon spécialement dédié par les ecclésiastiques de leur entourage. Cette concession les place au cœur d'une société soucieuse de son avenir spirituel et leur permet de jouer un rôle social déterminant auprès de la population.

Chapitre III- « D'élève elle est devenue maître »

Leur attractivité est d'autant plus forte que les *mulieres religiosae* ne sont pas seulement des saintes vivantes sollicitées pour leur charisme et leurs suffrages, elles sont également les dépositaires d'un savoir révélé qui leur donne une fonction d'enseignement dans la société des Pays-Bas méridionaux du XIII^e siècle.

I- Connaissances et savoir des *mulieres religiosae*

Leur rôle d'enseignante ne procède pas de leur propre niveau d'éducation, bien que la plupart des premières *mulieres religiosae* soient souvent instruites elles-mêmes.

1) La formation religieuse des mulieres religiosae

Souvent, elles reçoivent les premiers rudiments de la religion chrétienne grâce à leur mère, comme c'est le cas généralement au Moyen Âge³⁰³. Ainsi, Béatrice de Nazareth est d'abord formée par sa mère Gertrude et à l'âge de cinq ans, elle peut même réciter le *Psautier* de David (VB 19).

Ce savoir est parfois approfondi lorsqu'elles fréquentent des communautés de femmes religieuses. Sœur Sapience enseigne à Julienne les lettres mais aussi les

³⁰³ Nicole BÉRIOU, « Femmes et prédicateurs: la transmission de la foi aux XII^e-XIII^e siècles », dans Jean DELUMEAU (dir.), *La religion de ma mère: le rôle de la femme dans la transmission de la foi*, Paris, Le Cerf, 1992, p. 51-70 et dans le même volume, Danièle ALEXANDRE-BIDON, « Des femmes de bonne foi: la religion des mères au Moyen Âge », p. 91-122.

notions de péché d'orgueil et de pénitence (VJC I, 4). Les béguines de Léau enseignent à Béatrice de Nazareth les bonnes manières tout en développant ses vertus (VB 20), Marguerite d'Ypres est préparée à une vie de pureté dans un monastère (VMY 1).

Les prêtres paroissiaux fournissent également quelque enseignement religieux, tel maître Rénier qui selon Thomas de Cantimpré enseigne, sans doute par la prédication, aux enfants chrétiens et à Catherine de Louvain (BU II, 29, 20).

La plupart des *mulieres religiosae* sont également formées, comme la plupart des femmes de leur temps, par les prédications outil s'articulant en deux volets : l'écoute des sermons ou leur mémorisation, qui permet de les assimiler plus profondément prolongeant ainsi la prédication, et la mise en contact avec le divin³⁰⁴. Ainsi, Julienne de Montcornillon apprend une partie des sermons de Bernard de Clairvaux sur le *Cantique des Cantiques* (VJC I, 6) et Béatrice de Nazareth mémorise tout particulièrement les sermons sur la Rédemption et la Passion du Christ (VB 24).

Dans les *Vitae*, les sermons dont les thèmes sont précisés par les hagiographes ne semblent pas viser particulièrement les *mulieres religiosae*. Certains sermons semblent même assez élémentaires. Ide de Nivelles entend simplement prêcher contre les péchés (VIN 29), tout comme Jacques de Vitry recommande aux moniales noires et aux cisterciennes de pratiquer en toute logique les vertus³⁰⁵. Certains sermons abordent des thèmes bien plus précis. Jacques de Vitry prêche la croisade tantôt contre les cathares (VMO II, 10), tantôt pour inciter à prendre Jérusalem (BU II, 18, 2). Jean de Cantimpré fait régulièrement des prédications contre les hérétiques dans la cité de Cambrai (VIC I, 4 ; I, 9 ; II, 11), mais aussi contre l'usure (VIC II, 11). Hugues de Saint-Cher prêche le respect de la Fête-Dieu

³⁰⁴ VMO II, 4 ; VIN 2 ; 29 ; VB 161-163 ; 240 ; VMY 6 ; 26 ; 32 ; « *sermoni aedificatorio* » VAS I, 5 ; Nicole BÉRIOU, -, *L'avènement des maîtres de la Parole. La prédication à Paris au XIII^e siècle*, Paris, Institut d'études augustiniennes, 1998 ; Roberto RUSCONI, « De la prédication à la confession: transmission et contrôle de modèles de comportement au XIII^e siècle », *Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XII^e au XV^e siècle*, Rome, École française de Rome ; Paris, de Boccard, 1981, p. 67-85.

³⁰⁵ Voir Jean LONGÈRE, « Quatre sermons *Ad Religiosae* de Jacques de Vitry », dans Michel PARISSE (dir.), *Les religieuses en France au XIII^e siècle*, table ronde organisée par l'Institut d'études médiévales de l'Université de Nancy II et le Centre européen de recherches sur les congrégations et ordres monastiques, Nancy (25-26 juin 1983), Nancy, Presses universitaires de Nancy, 1989, p. 215-300 ; sur les liens entre la spiritualité des béguines et les sermons de Jacques de Vitry, voir Monica SANDOR, « Jacques de Vitry and the Spirituality of the Mulieres Sanctae », *Vox Benedictina*, n° 5/4, 1988, p. 227-287.

(*VJC* II, 17), tandis qu'un clerc fait un sermon sur l'Eucharistie pour la défunte Julienne de Montcornillon (*VJC* II, 50), thème quasiment identique repris par l'abbé Florentius de Marienfeld prêchant à la mort de l'abbesse Aleydis du monastère de Mainz (*DM* IX, 40). Enfin, Thomas de Cantimpré mentionne le cas du prédicateur Jean surnommé Polin qui prêchait des thèmes spirituels plus complexes tels que l'union entre Dieu et l'âme sainte (*BU* II, 49, 2).

Les *mulieres religiosae* les plus cultivées sont même en mesure d'apprécier la dimension littéraire des sermons et d'imiter la tournure d'esprit des prédicateurs, comme Béatrice de Nazareth. En effet, quoi qu'elle entende, elle en tirait un élément d'édification, qu'elle formulait subtilement, comme le font les prédicateurs (*VB* 75).

2) *La révélation d'un savoir sacré*

Néanmoins, les hagiographes décrivent volontiers l'accès au savoir de ces *mulieres religiosae* comme procédant de révélations par esprit de prophétie. Ainsi, selon Jacques de Vitry, Marie d'Oignies est instruite directement par l'Esprit saint (*VMO* II, 4), La plupart connaissent ainsi miraculeusement l'état de l'âme ou du cœur des individus qu'elles côtoient.

Elles reçoivent également des révélations sur des articles précis de la foi ou sur des mystères divins. Ide de Nivelles reçut des révélations sur la Trinité (*VIN* 22), tandis que Julienne de Montcornillon a une vision telle qu'elle a une intelligence parfaite des articles de la foi catholique au point de ne pas avoir besoin de consulter les docteurs en théologie et les Écritures (*VJC* I, 20).

Elles accèdent parfois miraculeusement à la maîtrise de la Bible. Christine l'Admirable la comprend miraculeusement (*VCM* 39-40), tandis Lutgarde reçoit pendant un temps la grâce de comprendre le Psautier avec une grande lucidité (*VLA* I, 12). L'abbesse cistercienne d'Argensolles, bien que ne maîtrisant pas la grammaire, comprenait parfaitement les livres de théologie, même ceux sur la Trinité de saint Augustin (*BU* II, 46, 5).

Le *topos* hagiographique de la femme simple accédant un savoir divin, différent par nature du savoir universitaire des clercs, peut passer au premier abord

pour un refus de l'Église de reconnaître leurs compétences intellectuelles et surtout comme un moyen de délimiter deux types de savoir. L'insistance des hagiographes sur l'origine divine de ce savoir suggère que les rédacteurs des *Vitae* voulaient montrer que la prêtrise n'était aucunement menacée. Ce stéréotype a longtemps été repris par certains historiens des béguines et des femmes mystiques tels que McDonnell, Elm, Ruh, Grundmann, qui ont récupéré à leur compte cette image de la femme inculte mais inspirée.

Cependant, il paraît réducteur de limiter cette question à un problème de genre. En effet, quelques hommes spirituels accèdent également au savoir par le même biais. Ainsi, le convers Arnulf ravi en esprit voit Jésus-Christ qui lui demande ce qu'il attend de lui. Puis il lui montre les patriarches, les prophètes, les apôtres, les martyrs, les confesseurs, les vierges et les moines ainsi que les anges. Mais comme Arnulf veut voir des choses plus sublimes Jésus lui montre la Vierge Marie, mais cela ne suffit toujours pas à Arnulf, alors Jésus lui montre la Trinité (VA II, 6).

Si ce n'est pas une question de genre, la tentation est grande de rapporter la rupture entre les deux types de savoir à une dichotomie entre clercs et laïcs. Cependant, Thomas de Cantimpré rapporte l'histoire d'un jeune homme d'une communauté régulière, qui bien que peu cultivé et lourd d'esprit, s'appliqua à l'étude des Écritures. Il expliqua à Thomas de Cantimpré que chaque soir, après une prière ardente, il se remémorait la leçon de la journée. Lorsque sonnait la cloche pour Matines, la leçon lui venait aussitôt en mémoire. Alors qu'il se rendait dans le chœur les yeux fermés, il voyait comme une sorte de palais magnifique, c'était toutes les Écritures et il les comprenait alors parfaitement. (BU II, 46, 4). La rupture semble plutôt se jouer autour de la question du niveau d'instruction atteint par le visionnaire, du moins celui que lui concède le rédacteur.

3) *Les mulieres religiosae, l'écriture, la lecture et l'amour des livres*

Certaines d'entre elles savent lire, non pas uniquement en ayant appris par cœur des textes, mais également en sachant les déchiffrer. Ainsi, Sybille de Gages, nonne à Aywières avec Lutgarde, est présentée comme une lettrée (VLA III, 6), tout comme Aleydis de Schaerbeek (VAS I, 6) et Julienne de Montcornillon (VJC I, 3 et

I, 6). D'autres, en revanche, acquièrent miraculeusement la lecture (*VIN* 22 ; *BU* I, 23, 3).

Quelques-unes savent également écrire en langue vernaculaire mais aussi en latin. Ève de Saint-Martin a rédigé des notes en français sur Julienne de Montcornillon (*VJC* Prologue), tandis que Julienne de Montcornillon corrige les propositions d'office pour la Fête-Dieu, rédigées vraisemblablement en latin par un frère de Montcornillon (*VJC* II, 9)³⁰⁶.

Certaines ont même des qualités littéraires : Sybille de Gages rédige les vers latins de l'épithaphe de Lutgarde (*VLA* III, 20), Béatrice de Nazareth a sans doute composé des textes d'inspiration autobiographique (*VB* 64) et peut-être de la littérature mystique comme les *Sept degrés d'amour* (*VB* 75 et 85). Enfin, Ide de Gorsleeuw prépare et révise un livre de leçons pour l'office des vigiles des fêtes (*VILE* 18) et écrit même des vers en latin sur l'Eucharistie (*VILE* 20).

Quelques *mulieres religiosae* maîtrisent le latin, comme Sybille de Gages, Ide de Gorsleeuw (*VILE* 20) et Julienne de Montcornillon (*VJC* I, 6), parfois grâce à une intervention divine (*VCM* 39-40).

Plus rares sont sans doute celles ayant bénéficié d'une formation plus pointue, comme Béatrice de Nazareth qui suit simultanément les cours des maîtres dans les arts libéraux et ceux des béguines de Léau (*VB* 21). Elle apprend également la calligraphie et la copie des manuscrits lors de son séjour à La Ramée (*VB* 50). Néanmoins, la plupart maîtrisent correctement les Écritures, comme Christine l'Admirable (*VCM* 39-40), Yvette de Huy [*VIH* Préface 1], Marie d'Oignies (*VMO* II, 4), Béatrice de Nazareth (*VB* 85), Catherine de Louvain (*BU* II, 29, 20). Sybille de Gages ait même en mesure de consulter la glose et de la comprendre (*VLA* II, 33).

À l'inverse, d'autres *mulieres religiosae* ne savent officiellement ni lire ni écrire, d'après leur hagiographe : c'est le cas de Christine l'Admirable (*VCM* 39-40), de Lutgarde d'Aywières (*VLA* II, 8), de Marie d'Oignies (*VMO* II, 8). Au XIII^e siècle, les cisterciennes ne sont pas nécessairement plus instruites que les béguines et les recluses. Elle estime qu'« aucune instruction n'était exigée de ceux qui aspiraient à

³⁰⁶ Jean COTTIAUX, « L'office liégeois de la Fête-Dieu », *Revue d'histoire ecclésiastique*, vol. 58, 1963, n° 1, p. 5-81 et n° 2, p. 405-459.

la vie cistercienne, pas plus des futurs moines que des convers »³⁰⁷. Si les femmes et les hommes dévots acquièrent quelque instruction, c'est souvent l'œuvre de leurs parents et non pas de leur communauté religieuse. Abond, par exemple, poursuit ses études grâce à sa mère, en cachette de son père qui veut le voir arrêter. Elle lui fait même confectionner un costume de chanoine (*VAb* 2).

Malgré cette supposée absence d'instruction, les *mulieres religiosae* semblent avoir un goût prononcé pour les études et un grand respect des livres. Ainsi, Ide de Gorsleeuw sait sans aucun doute lire et elle fréquente l'école de Borgloon avec une telle assiduité qu'elle se présente en classe malgré la boue et la neige et arrive avant que le gardien n'ait ouvert même la porte (*VILE* 8).

Elles possèdent à titre personnel des livres, comme Marie d'Oignies qui a un livre d'oraisons qu'elle abandonne aux chanoines d'Oignies à l'approche de la mort (*VMO* II, 12), ou comme Ide de Nivelles qui s'enfuyant du foyer familial prend avec elle son seul Psautier (*VIN* 1), ou encore comme la recluse Yburge qui rêve de Psautier et en obtient grâce aux matrones de la paroisse touchées par sa dévotion (*BU* I, 23, 3).

Les communautés de cisterciennes en possèdent également : des livres de chants liturgiques (*VB* 28, *VB* 50, *VB* 230), ainsi que des textes de sermons, lus à prime. Aleyde, cistercienne de Parc-les-Dames, reçoit des lettres de son frère Thomas le Chantre de Villers, dans lesquelles elle peut lire non seulement des conseils spirituels, une méditation sur les Écritures et la lecture des Pères et des auteurs cisterciens, mais également des extraits de sermons de Bernard de Clairvaux (un extrait du sermon XVII *de Diversis*, du sermon XXII sur le *Cantique des Cantiques*) ainsi qu'un morceau d'un texte d'Arnoul de Bohéries.

Les couvents ont peut-être aussi des ouvrages sur la Trinité. Plusieurs indices suggèrent que les abbayes de cisterciennes des Pays-Bas méridionaux et de Champagne du XIII^e siècle devaient avoir accès aux écrits de saint Augustin sur la Trinité. Julienne de Montcornillon lit la Bible et saint Augustin (*VJC* I, 6), tout comme Ide de Gorsleeuw qui semble surtout connaître les travaux sur la Trinité de

³⁰⁷ Simone ROISIN, « Réflexions sur la culture intellectuelle en nos abbayes cisterciennes médiévales », *Miscellanea historica in honorem Leonis van der Essen*, Bruxelles-Paris, presses universitaires de Louvain, 1947, p. 245-256.

saint Augustin (*VILE* 52). Béatrice de Nazareth a lu des ouvrages sur la Trinité (*VB* 213-214), tandis que l'abbesse cistercienne d'Argensolles comprend parfaitement les livres de théologie, même ceux sur la Trinité de saint Augustin (*BU* II, 46, 5).

Enfin, il est probable que les communautés détiennent quelques œuvres de Bernard de Clairvaux, à moins qu'elles ne les empruntent (*VB* 213). En tout cas, les *mulieres religiosae* connaissent bien sa doctrine. Julienne de Montcornillon a lu et mémorisé des textes de Bernard de Clairvaux (*VJC* I, 6) alors que Béatrice de Nazareth entend lire des passages du docteur melliflu par les nonnes du monastère de Nazareth (*VB* 234) tandis qu'Aleyde, la sœur de Thomas le chantre de Villers, y a accès via les lettres de son frère. Marie d'Oignies, qui n'a peut-être pas lu l'œuvre de Bernard, le considère, néanmoins, comme un protecteur spirituel : en effet, elle a une vision de Bernard ailé l'enveloppant de ses ailes (*VMO* II, 8). Les moniales connaissent également les observances des coutumes cisterciennes de la règle bénédictine.

Elles possèdent sans doute aussi des *Vitae*. Ainsi, le couvent de La Ramée a sans doute commandé un manuscrit comportant la *Vie* d'Ide de Nivelles et la *Vie* d'Ide de Léau. Aux côtés d'œuvres patristiques, d'écrits ascétiques et mystiques, les *Vies* de saints recensés pour l'abbaye de Villers pour les XII^e et XIII^e siècles sont les *Vitae Patrum* et ainsi que les *Vitae* de saints et saintes ayant vécu aux XII^e et XIII^e siècles, entre autres Lutgarde, Julienne de Montcornillon, Ide de Léau. En revanche, on ne trouve pas mention de la *Vita Mariae Oigniacensis*, ni des écrits légendaires du premier siècle cistercien.

Elles connaissent également très bien la vie des personnages sacrés, des saints et des saintes via les livres et les images pieuses. Elles sont parfois très attachées à certains d'entre eux dont elles connaissent précisément les détails de leur parcours spirituel : saint André (*VMO* II, 10 et II, 12) et saint Jean l'Évangéliste (*VMO* I, 8 ; II, 8 ; *VMO-S* VII) pour Marie d'Oignies, toujours l'Évangéliste pour Lutgarde (*VLA* I, 15) mais aussi Jean Baptiste (*VLA* II, 39). Ide de Nivelles a une vision pendant l'élévation de l'eucharistie le jour de la saint André (*VIN* 28), tandis qu'Aleydis de Schaerbeek a une dévotion particulière pour les 11 000 vierges (*VAS* II, 16). Dans la *Liste des Parfaits*, Hadewijch mentionne, parmi d'autres saints,

Jean l'Évangéliste, Jean Baptiste, Marie Madeleine.

La lecture d'ouvrages religieux est sans doute aussi l'occasion de connaître des saints et saintes plus proches d'elles chronologiquement. Le rédacteur de la *Vita Beatricis* fournit des indices très clairs sur le public de son ouvrage : il vise d'une part les moniales qui ont connu personnellement Béatrice, mais aussi celles qui ne l'ont pas connue (VB 274). Les femmes dévotes sont donc incitées à se raconter et à lire les *Vies* d'autres *mulieres religiosae*. On sait que *La Vie de Marie d'Oignies* est l'une des *Vitae* que connaissait Marguerite Kempe (vers 1373-1438).

Le *Psautier* est sans aucun doute le livre le plus mentionné dans les textes concernant les *mulieres religiosae* soit qu'elles le lisent (BU I, 23, 3), soit qu'elles le méditent (VLA II, 32), soit qu'elles l'apprennent par cœur (VJC I, 3 ; VB 19) et le récitent (VMO I, 9 ; VJC II, 28 ; VB 19), soit qu'elles le comprennent miraculeusement (VLA I, 12), soit qu'elles le chantent (VCM 16).

Le *Psautier* aurait surtout été lu par les femmes laïques, alors que les Livres d'Heures l'auraient été plutôt par les femmes d'ordre religieux, comme c'est le cas en Angleterre. En effet, le *Psautier* est à la fois l'ouvrage de référence en matière de religion pour les dévots, mais c'est aussi celui par lequel se fait l'apprentissage de la lecture, car les caractères, bien tracés, sont de grande taille et les lettres sont nettement séparées³⁰⁸.

Pour les *mulieres religiosae*, le contenu des livres mérite toute leur attention, voire même tout leur amour. Ainsi, Ide de Nivelles aime tellement les Écritures qu'elle presse si fort les ouvrages contre sa poitrine qu'elle se blesse (VIN 2). À l'inverse, l'âme de Marie d'Oignies méprise les livres liturgiques de Jacques de Vitry qui y cherche un mode d'onction propre à la soigner, car ils sont utilisés en vain. En effet, alors qu'il se prépare à quitter Oignies pour Rome, après laudes, il fit un rêve où Marie d'Oignies apparaissait comme étant malade. Il l'oingt avec diligence, comme si elle était gravement malade. Elle lui dit presque indignée :

³⁰⁸ Marjorie Curry WOODS, « Shared Books. Primers, Psalters, and the adult acquisition of Literacy among devout laywomen and women in orders in Late Medieval England », dans Juliette DOR, Lesley JOHNSON et Jocelyn WOGAN-BROWNE (éd.), *New Trends in Feminine Spirituality. The Holy Women of Liège and their Impact*, Turnhout, Brepols, rééd. 2009, p. 177-193.

« Tes livres de rites ne traitent pas de mon genre d'onction, donc tu ne peux me oindre. Mais oins notre prieur et ses frères, car ils sont gravement malades à cause de ton départ » (*VMO-S XIX*).

Le contenu fait sens s'il est source d'édification et d'enseignement spirituel. Béatrice de Nazareth tire ainsi une morale et un sens mystique de tout ce qu'elle lisait et entendait (*VB 85*). Elle prit dans les Écritures et les exemples des saints de quoi se battre contre le démon (*VB 135*).

Il en va de même pour les livres virtuels aperçus lors de visions, comme le *Livre de Vie*, véritable registre sacré dans lequel figurent les noms des élus. Ide de Nivelles y voit le nom d'une sœur qu'elle essaye de débarrasser de ses tentations (*VIN 7*), mais aussi les noms de beaucoup de personnes connues vivantes ou déjà décédées (*VIN 18*). Béatrice de Nazareth reçoit la révélation que son propre nom y a été écrit personnellement par le Seigneur (*VB 170*). Lutgarde, pour obtenir la rémission d'un péché d'un ami séculier, demande d'en être effacée si son péché n'est pas remis (*VLA III, 15*). Le *Livre de Vie* ne comporte pas que la liste des élus, il y figure également des événements à venir. C'est dans le *Livre de Vie* que Marie d'Oignies apprend trois ans avant qu'une croisade se fera contre les Albigeois (*VMO II, 7*). On peut également y lire des mystères divins, comme Marie d'Oignies qui accepte de faire quelques révélations utiles qui correspondent à de nombreux passages du *Livre de Vie* (*VMO II, 2*). Conrad d'Urach, envoyé comme légat pontifical en Allemagne, passant par Paris et s'interrogeant sur le rôle des Prêcheurs qui venaient de s'y installer, reçut une réponse du Christ dans un livre ouvert devant lui, il vit la réponse : l'ordre était formé pour louer, bénir, prêcher (*BU I, 9, 2-8*). Le *Livre de Vie* présente tout à la fois l'éternité du divin mais aussi l'avenir terrestre. C'est le livre des révélations, par excellence, ce qui l'assimile au Christ-livre, comme dans cette vision de frère Arnold, prieur du couvent de Wurzburg. Éprouvant des craintes pour son propre état spirituel, il vit le Seigneur et le *Livre de Vie* placé sur sa poitrine avec son nom écrit en lettres d'or à l'intérieur (*BU II, 57, 53-54*).

4) *Le goût du savoir sacré*

Les *mulieres religiosae* détiennent un « savoir sacré », défini comme le savoir

et la connaissance théologique et religieux auxquels les femmes ont eu accès après des études, des échanges entre elles, leurs expériences personnelles, les révélations divines qu'elles ont reçues³⁰⁹.

Cependant, de toutes leurs connaissances, les *mulieres religiosae* ne transmettent que leur savoir révélé, du moins d'après les hagiographes. Rares sont les cas d'enseignement de type scolaire : Yvette de Huy, après avoir persuadé son cadet de devenir, lui enseigne elle-même les Écritures (*VIH* Préface 1). Il finit même par surpasser ceux qui avaient fréquenté les écoles depuis l'enfance, par son esprit de sagesse et de compréhension, car « ce sont les Saintes Écritures qui sont les maîtres d'école » [*VIH* XX (59)]. La servante Marthe de maître Rénier enseigne les Écritures à Catherine de Louvain lorsque ce dernier est épuisé par la soif d'apprendre de la jeune fille (*BU* II, 29, 20). Enfin, Béatrice de Nazareth est maîtresse des novices à Nazareth (*VB* 230).

Leur approche ne doit pas étonner et fait partie des poncifs de la littérature hagiographique. Les hommes du Moyen Âge distinguent deux formes d'acquisition et de transmission du savoir : celle des livres, de la lecture et de l'écriture universitaire, distincte de celle des séculiers, notamment des femmes, qui passe par une transcendance, transmissible oralement³¹⁰.

Césaire de Heisterbach, par exemple, opère une telle distinction : il y aurait d'une part le savoir acquis par les livres (*scientia*) et d'autre part, le savoir révélé transmis directement par des visions ou des conversations avec Dieu, qui choisit lui-même quelle forme de savoir sera donnée à chacun (*DM* VIII, 2).

Cette dichotomie introduit une hiérarchie entre les deux types de savoir. Dans les Pays-Bas méridionaux du XIII^e siècle, le savoir révélé de nature prophétique semble être tenu en haute estime par rapport aux connaissances scolaires, du moins dans le milieu dévot. Le premier doit même être préféré au second. Ainsi, Marguerite d'Ypres, alors qu'elle était considérée comme sage et judicieuse avant sa conversion,

³⁰⁹ Wybren SCHEEPSMA, « Beatrice of Nazareth: the First Woman author of Mystical Texts », note infra n° 2 p. 50.

³¹⁰ Anneke MULDER-BAKKER, « Introduction », dans Anneke B. MULDER-BAKKER (éd.), *Seeing and Knowing: Women and Learning in Medieval Europe 1200-1550*, Turnhout, Brepols, 2004, p. 1-19. Selon elle, le cas le plus symptomatique serait celui d'Élisabeth de Schönau et de son frère clerc Ekbert, représentant chacun un des deux savoirs.

avait tout oublié (VMY 22).

Cette valorisation du savoir mystique aux dépens de connaissances scolaires s'applique aussi aux hommes religieux, comme le montre une anecdote concernant une recluse, amie d'Arnulf. Visitée fréquemment par un jeune clerc encore étudiant qui souhaite apprendre d'elle, la recluse le repousse afin qu'il ne néglige pas ses cours. Le clerc est au désespoir d'avoir perdu ainsi la sainte doctrine, tandis qu'elle est frappée d'une forte fièvre, qui n'est autre qu'une punition divine, selon Arnulf, pour avoir rejeté ce jeune clerc (VA II, 11).

Au delà des étudiants, certains théologiens viennent consulter les *mulieres religiosae* et les dévots mystiques pour éclairer des questions épineuses. Ainsi, l'abbesse cistercienne d'Argensolles démêle des questions théologiques complexes de façon lumineuse (BU II, 46, 5), tandis qu'Arnulf reçoit la visite d'un maître en théologie qui l'interroge sur la Trinité, entretien dont le convers se tire aisément (VA II, 6).

Comme les convers mystiques, les *mulieres religiosae* se trouvent donc dans une posture délicate, prises d'une part entre une forte demande sociale et d'autre part soumises à l'autorité de l'Église et aux détenteurs du savoir universitaire. Cette tension conduit les *mulieres religiosae* à se désengager des demandes de leur entourage. Christine l'Admirable, par exemple, qui questionnée par certains de ses amis spirituels sur des questions délicates, répond aisément mais de mauvais gré, car elle dit qu'exposer les Écritures relève du clergé et n'est pas du ressort de quelqu'un comme elle (VCM 39-40). Les *mulieres religiosae* semblent donc limiter elles-mêmes leur champ d'action par respect pour la fonction ecclésiastique. En effet, si Christine refuse de répondre à des questions de théologie c'est parce qu'elle vénère le clergé par « amour pour le Christ » (VCM 39-40).

Certaines refusent même catégoriquement de rapporter des secrets mystiques (VIH XXIII (71) ; VJC I, 12 ; VILE 56) ou de répondre à des questions de théologie. Yvette de Huy répugne à aborder une question sur la Trinité, prétextant n'avoir pas mérité de contempler de telles choses [VIH XXIII (69)], tandis que Marguerite d'Ypres n'accepte de rapporter les révélations qu'elle a reçues qu'à son seul père spirituel, frère Siger (VMY 36).

Le savoir mystique des *mulieres religiosae* et sa transmission n'est nullement remis en question, ni critiqué, ni d'ailleurs interdit par l'Église dans la première moitié du XIII^e siècle. Au contraire, leur savoir est valorisé et pensé comme complémentaire des connaissances universitaires. Les *mulieres religiosae* accèdent ainsi à une fonction officieuse d'enseignement, comme Marie d'Oignies, qui avait reçu des révélations divines sous la pression de l'Esprit saint et « d'élève est devenu maîtresse »³¹¹.

II- Les pédagogies de l'exemple et de l'exhortation

Les *mulieres religiosae* sont littéralement poussées par leur entourage à devenir des *magistrae* dynamiques, mettant en œuvre leurs propres outils pédagogiques à même de favoriser l'assimilation de leur enseignement religieux.

1) L'exemple de la sainteté

Comme la nouvelle génération de prédicateurs contemporains formés par Pierre le Chantre, les *mulieres religiosae* enseignent par l'exemple de leur propre perfection spirituelle. C'est « par le conseil et par l'exemple » qu'Ide de Nivelles travaille au salut des autres (VIN 29), tout comme Wiburge, la sœur d'Abond, qui l'édifie par ses exhortations et son exemple (VAb 4), mais aussi comme le prédicateur Guy de Nivelles qui mettait en œuvre « la parole de Dieu et l'exemple de la vertu » pour éclairer les cœurs (BU II, 30, 31-32).

L'apparence et le maintien de la *mulier religiosa* sont alors les vecteurs d'un enseignement débouchant sur des conversions ou des consolations spirituelles. Ainsi, Yvette de Huy édifie ses visiteurs par son apparence conjugée à son discours [VIH X (35)]. C'est le fondement même de l'enseignement de Christine l'Admirable, qu'elle doit prodiguer depuis son premier décès. Elle est conduite au Paradis et elle doit choisir entre rester au Paradis avec Dieu ou redescendre auprès des hommes

³¹¹ « de discipula in magistra subito conversa » VMO II, 2. Il est significatif que le terme *docere* n'apparaisse pas dans les *Vitae*.

pour délivrer les âmes du Purgatoire et par son exemple convertir les hommes (VCM 6-7-8). Toutes les merveilles réalisées par Christine sont de véritables performances destinées à être une source d'enseignement pour ceux qui les voient, notamment en leur montrant la violence des souffrances du Purgatoire³¹².

La question se pose également pour Élisabeth de Spalbeek, qui montre par les voies du théâtre ce que doit être la ferveur religieuse. Les rédacteurs des *Vitae* présentent littéralement ces femmes dévotes comme des exemples vivants et performatifs³¹³.

2) *La prédication domestique*

De plus, à l'instar des prédicateurs, les *mulieres religiosae* prennent la parole pour former les fidèles³¹⁴. Néanmoins, leur éloquence religieuse n'est pas de même nature et surtout n'a pas le même cadre.

Chez les *mulieres religiosae*, comme pour Marthe et Marie Madeleine, l'éloquence est une grâce divine et ne repose pas sur leurs éventuelles connaissances de la rhétorique. Ainsi, quand Christine l'Admirable parle de Dieu, elle était pleine de la grâce de l'éloquence (VCM 26-28), tandis que Lutgarde admonestant avec une exceptionnelle sollicitude les prêtres qu'elle connaissait le faisait avec « merveilleuse grâce du discours » (VLA II, 38). Marguerite d'Ypres possède le même don de parole, quoiqu'elle préfère la méditation, la prière et la contemplation (VMY 13). Faire référence à une telle grâce témoigne d'un double projet hagiographique : il s'agit d'une part de montrer que leur prise de parole est involontaire et procède de la volonté divine, ce qui permet d'autre part de les empêcher de tomber sous le coup d'une sanction des autorités ecclésiastiques pour avoir pris la parole sans autorisation.

³¹² Robert SWEETMAN, « Christine of Saint-Trond's Preaching Apostolate: Thomas of Cantimpré's Hagiographical Method Revisited », *Vox Benedictina*, n° 9/1, 1992, p. 66-107.

³¹³ Cela correspond au sens strict de la définition de l'*exemplum*, compris comme un instrument de persuasion où il s'agit de convaincre en amusant. Claude BREMOND, Jacques LE GOFF, Jean-Claude SCHMITT, *L'exemplum*, Brepols, 1982 (Coll. Typologie des sources du Moyen Âge occidental), fasc. 40, p. 83.

³¹⁴ Sur la parole des femmes au Moyen Âge, voir Danielle RÉGNIER-BOHLER (dir.), *Voix de femmes au Moyen Âge. Savoir, mystique, poésie, amour, sorcellerie XII^e-XV^e siècle*, Paris, Robert Laffont, 2006.

De plus, les rédacteurs des *Vitae* prennent soin de montrer que le cadre de leur prise de parole est confiné à des espaces clos et devant un public restreint, détail qui a son importance puisque cela permet aux hagiographes de montrer que les discours tenus par les *mulieres religiosae* ne sont nullement transgressifs. En effet, depuis le décret de Gratien, vers 1140, la prédication est strictement interdite aux laïcs, surtout aux femmes.

La multiplication des hérésies, notamment celle des vaudois, qui autorisaient les femmes à prendre la parole ont provoqué de nombreux débats dans l'Église des XII^e et XIII^e siècles, qui questionnaient la prise de parole comme comportement subversif. Bien que les polémistes aient dû admettre que les Écritures n'interdisaient pas formellement la prise de parole des laïcs, l'Église post-grégorienne a, néanmoins, cherché à ériger celle-ci en monopole ecclésiastique, en laissant quelques soupapes de sécurité autorisant certaines formes de prise de parole.

Des réformateurs tels que Pierre le Chantre proposent un compromis, en distinguant la prédication publique relevant de la foi et de la doctrine exercée que par un prédicateur, et l'exhortation à but d'édification, privée et pouvant être exercée par des laïcs et même des femmes. Les papes Innocent III et Honorius III fixèrent clairement les limites de la prédication, laissant aux laïcs l'exhortation. Honorius III, en 1216, autorise même les béguines du diocèse de Liège, de France et de l'Empire à pouvoir s'exhorter mutuellement³¹⁵.

De plus, même si leur prise des paroles n'ait pas la même envergure que celle des prédicateurs, elle s'appuie sur les mêmes ressorts : souligner les fautes des auditeurs tout en leur donnant des conseils spirituels, oscillant ainsi entre châtement et consolation.

Les *mulieres religiosae* jouent donc sur deux cordes du discours religieux : l'admonestation et l'exhortation. Elles « admonestent » leur entourage, c'est-à-dire l'avertissent d'un danger, le mettent en garde contre une faiblesse, voire le critiquent ouvertement en formulant de durs reproches, à l'instar de Lutgarde qui accuse les

³¹⁵ Sur la question de la prise de paroles des laïcs et des femmes, voir Alcuin BLAMIERES, « Women and Preaching in Medieval Orthodoxy, Heresy, and Saint-Siège », *Viator*, vol. 26, 1995, p. 135-152 et Michel LAUWERS, « *Praedicatio-Exhortatio*, l'Église, la réforme et les laïcs (XI^e-XIII^e siècles) ».

nonnes de l'infirmierie de ne pas respecter les Heures³¹⁶.

Parallèlement, elles « exhortent » leurs proches, hommes et femmes s'adressant même parfois à de petits groupes de femmes mais toujours dans un espace privé³¹⁷.

L'exhortation, contrairement à l'admonestation, semble être chargée d'une dimension positive, d'encouragement, de consolation et de conseils, que les *mulieres religiosae* pratiquent régulièrement. Christine l'Admirable recommande de se tenir prêt à tout moment et à faire pénitence (*VCM* 55-56), tandis qu'Yvette de Huy donne des conseils aux filles de sa communauté pour qu'elles progressent [*VIH* XLV (115)]. Élisabeth de Spalbeek demande au groupe de domestiques qui accompagnent Philippe de Clairvaux lors de la visite qui lui rend, de suivre ses conseils (*VEE* 22). Les saintes femmes dévouées à Dieu du diocèse de Liège préservent la chasteté des jeunes filles pieuses, elles s'efforçaient, par des conseils salutaires, de les affermir dans leur engagement religieux, dans le désir exclusif qu'elles vouent à leur Époux céleste (*VMO* prologue).

Les *mulieres religiosae* fondent leur enseignement sur la compassion et recourent davantage l'exhortation et le conseil que l'admonestation, et c'est peut-être ce qui explique leur succès. Et, en effet, la plupart des individus attendent justement des *mulieres religiosae* une consolation spirituelle (par exemple *VLA* II, 31 ; *VIN* 12) permettant de chasser leur désespoir (*VLA* II, 31).

Certaines d'entre elles ont même une sorte de monopole de la consolation, telle Ide de Nivelles dont le Seigneur assure à un prêtre pieux qu'elle est source de consolation pour tous (*VIN* 26). Cette méthode d'enseignement fait des *mulieres religiosae* de véritables figures maternelles, emplies de douceur, refusant apparemment de se positionner en figure d'autorité.

En effet, l'exhortation est nettement associée à l'image de la mère alors que l'admonestation et les remontrances sont associées à la figure du père. Ainsi, lorsque Béatrice de Nazareth accueille des visiteurs avec patience et enseignement (2 Tim 4:2), elle distribue les remontrances paternelles pour les uns et la consolation

³¹⁶ Sur l'admonestation, *VCM* 29 ; 39-40 ; *VIH* XLV (114) ; *VLA* II, 38 ; *VIN* 30 ; *VA* II, 11 ; les critiques *VIH* XXVI (81) et *VLA* III, 14.

³¹⁷ *VIH* XXIV (72) ; XXX (89) ; *VLA* II, 37 ; *VJC* I, 22 ; *VAb* 4 et *VIH* XLV (114).

maternelle pour les autres (VB 266). Les *mulieres religiosae* sont donc érigées, en tant qu'enseignantes, en mères spirituelles, figure complétée par d'autres rôles féminins: nourrice, protectrice, médiatrice, guide³¹⁸. L'éducation spirituelle fait partie intégrante du maternage. Les rôles de mère spirituelle et d'éducatrice sont inextricablement liés comme le montre l'expression d'Hugues de Floreffe: « Comme une mère avec ses filles, un enseignant avec ses élèves ... » [VIH XLV (115)].

La douceur est liée à l'enseignement maternel et beaucoup plus rarement aux reproches comme Christine l'Admirable réprimandant Louis II de Loos³¹⁹. Ainsi, Yvette de Huy recevant un jeune prémontré lui posa de nombreuses questions et notamment s'il avait obtenu la permission de son abbé pour venir. Le jeune homme a honte. Alors, Yvette comprit et, comme une mère très sage adoucit sa correction. Elle parla gentiment au jeune homme, l'instruisant sur la puissance de l'amour³²⁰.

Cette conception de la maternité serait toute masculine selon Caroline Walker Bynum, qui explique dans *Fragmentation and Redemption* que les hommes associeraient la maternité à la nourriture, à la sécurité et à l'affection et l'opposeraient au rôle du père qui est un chef, prodiguant instruction et discipline. Les femmes, quant à elles, se verraient davantage comme des enfants de « mère Jésus ». Selon elle, si les femmes font référence à la maternité, elles évoqueraient plutôt des fonctions biologiques que des comportements sociaux. Ainsi, Julienne, prieure des femmes de Montcornillon, cherchait à conserver l'innocence des sœurs mais elle ne se montrait pas maîtresse, mais servante, mère, nourrice³²¹.

Qu'elles blâment ou qu'elles encouragent, leur prise de parole possède, en tous les cas, une force spirituelle indéniable aux yeux de leurs proches. Ainsi, à la mort de Marie d'Oignies, un moine cistercien vit dans son sommeil un calice d'or sortir de la bouche de Marie d'Oignies et avec lequel elle donnait à boire à certains de ses amis (VMO II, 13). Cette vision, par un raccourci audacieux, exprime symboliquement la reconnaissance d'une parole efficace détenue par Marie d'Oignies, reconnue et respectée par son entourage cistercien.

³¹⁸ « *nutricem* » VMO-S III ; VLA III, 3, VB 50 ; « *protectrix* » VMO-S XVIII, « *interventricem* » VLA I, 9, « *dutricem* » VB 50.

³¹⁹ « *materna illum fiducia arguebat* » VCM 41.

³²⁰ « *sapientissima materfamilias* » [VIH XXX (89)].

³²¹ « *Non dominam se exhibebat sed anchillam, sed matrem, sed nutricem* » VJC II, 2.

Certaines *mulieres religiosae* enregistrent leur savoir révélé par écrit par une forme écrite personnelle comme Hadewijch d'Anvers, Béatrice de Nazareth avec *Les Sept manières d'Amour* et Marguerite Porète avec le *Miroir des simples âmes*.

Bien que l'écriture des laïcs ait été regardée avec autant de suspicion par l'Église que la prise de parole, la mise par écrit en langue vernaculaire d'un savoir mystique semble, néanmoins, avoir été possible pour les *mulieres religiosae*. Elle est, certes, très restreinte, limitée à un public choisi et peut-être tout simplement éliminée si elle semblait gênante³²².

De fait, le peu d'information sur ces écrits empêche de déterminer avec précision quelles étaient la fonction de ces derniers : avaient-ils une vocation pédagogique ? Pour Anneke Mulder-Bakker, le savoir révélé des femmes mystiques est destiné à être gardé en mémoire grâce aux livres, mais ces derniers ne sont pas destinés à être lus au sens propre³²³.

III- Des enseignantes de l'Esprit

L'enseignement des *mulieres religiosae* se veut édifiant. Ainsi, Yvette de Huy reçoit des visiteurs qu'elle « édifie par son apparence et ses discours »³²⁴ et plus particulièrement elle a une fille adoptive qu'elle a exhortée et instruite personnellement (*VIH XXIV (72)*). De même Béatrice de Nazareth souhaitant que tous ceux qui étaient prédestinés soient capables de comprendre les mystères de l'Écriture put combler ce désir en édifiant (« *instruendo* ») les autres, du moins

³²² Pour Jean-Pierre Albert, l'écriture autobiographique des femmes mystiques semble être un substitut à la parole interdite, mais aussi un moyen de contrôler l'orthodoxie des révélations alléguées. Jean-Pierre ALBERT, « Hagio-graphies. L'écriture qui sanctifie », *Terrain*, n° 24, 1995, p. 75-82. Ainsi, Pierre de Dacie commande à la béguine allemande Christine de Stommeln de rédiger un mémoire de sa vie, mais le contenu est ensuite étroitement surveillé. Les dernières recherches sur le livre *Les Sept manières d'Amour* de Béatrice de Nazareth ainsi que sur sa *Vita* laissent supposer qu'elle aurait pu écrire un recueil autobiographique d'exercices spirituels qui aurait été réécrit en latin par un clerc pour éviter toute critique de l'Église et l'original aurait été supprimé ou caché par sa propre communauté cistercienne selon Wybren Scheepsma.

³²³ Anneke MULDER-BAKKER, « The Metamorphosis of Woman: Transmission of Knowledge and the Problems of Gender », *Gender and History*, vol. 12, n° 3, novembre 2000, p. 642-664. Pourtant, certains textes autobiographiques comme ceux de Béatrice de Nazareth suggèrent un public immédiat de disciples à former. Ainsi, pour Wybren Scheepsma, si Béatrice de Nazareth a rédigé des notes personnelles, voire un journal intime c'est en partie pour des lecteurs précis, les novices et les sœurs de Nazareth.

³²⁴ « *omnes tamen aedificabantur in melius in eius aspectu et alloquio...* » *VIH X (35)*.

partiellement, en temps voulu précise le rédacteur de la *Vita Beatricis* (VB 86).

Comme les sermons, les exhortations des femmes dévotes cherchent à assurer le salut des hommes : il faut instruire sur la foi, faire aimer Dieu et annoncer sa parole³²⁵, comme a réussi à le faire frère Siger pour Marguerite d'Ypres, qui affirme : « j'aime cet homme qui m'a fait te reconnaître et 'm'a appris à t'aimer' »³²⁶.

1) *Les mulieres religiosas, relais de l'instruction religieuse de leur temps*

Leur sujet de prédilection est bien sûr Jésus-Christ et les grâces divines que celui-ci donne aux fidèles³²⁷.

Elles n'enseignent pas les dogmes, mais assurent une importante publicité des nouveautés de ce champ religieux. Championnes des âmes du Purgatoire, se chargeant personnellement de leur salut, elles diffusent de nombreux éléments de croyances corollaires à ce lieu de pénitence. Ainsi, Marie d'Oignies discutant avec son fils spirituel, le marchand de Nivelles, du feu du Purgatoire, lui explique que le feu du Purgatoire est un feu purificateur qui permet de passer avec les corps éternels aux côtés des saints (*VMO-S* III).

Si les *mulieres religiosas* ne se mêlent pas des questions dogmatiques, elles enseignent beaucoup de pratiques religieuses.

Certaines proposent des compléments de formules liturgiques ou de gestes religieux telles Lutgarde d'Aywières donnant des conseils précis de gestes à effectuer lorsqu'on prie la Vierge (*VLA* II, 32) ou Marguerite d'Ypres précisant aux pauvres qu'ils doivent invoquer le Christ dans leur demande d'aumône (*VMY* 23) ou encore Julienne de Montcornillon qui informe ses proches amis qu'après la salutation à la Vierge il faut ajouter la phrase de consentement prononcée par Marie « Voici la servante du Seigneur, qu'il le soit fait selon ta parole », car le mystère de l'Incarnation ne fut célébré qu'avec sa réponse à l'ange (*VJC* I, 16)³²⁸.

³²⁵ Nicole BÉRIOU, « Un mode singulier d'éducation. La prédication aux derniers siècles du Moyen Âge », *Communications*, n° 72, 2002, p. 113-127.

³²⁶ « *ad te diligendum instruxit* » *VMY* 25.

³²⁷ Pour les conversations portant sur Jésus, voir *VCM* 26-27-28 et 35-36 ; *VMY* 13 ; sur les grâces divines offertes aux chrétiens : *VIN* 22.

³²⁸ Carolyn Larrington propose également de voir Marie d'Oignies comme un modèle religieux

Généralement elles font surtout connaître les rites de l'Église de l'époque et ses nouveautés, se constituant en relais du nouveau cadre spirituel du XIII^e siècle entériné par le concile de Latran IV³²⁹.

Elles recommandent chaudement la pratique de la confession, de la pénitence et la communion³³⁰. Ainsi, Lutgarde exhorte une très jeune recluse de Court-Saint-Étienne venue la visiter, car elle était très troublée par des tentations de se confesser et ce que cette dernière fit (VLA II, 37). Élisabeth de Spalbeek, ayant reçu la visite des domestiques de Philippe de Clairvaux qui lui demande ses prières, accepte en posant ses conditions : « Confessez donc vos péchés et faites pénitence et je prierai pour vous volontiers. Sinon je n'intercéderai pas pour vous, car j'œuvrerai en vain ». L'un d'eux revint la visiter quelques jours plus tard et elle lui dit : « Tu ne t'es pas confessé. Pourquoi différer ? Pourquoi dissimuler ? ». Il « rougit de honte et partit »³³¹.

Les *mulieres religiosae* semblent donc être des partenaires des ecclésiastiques réformateurs et non des concurrentes des détenteurs du sacerdoce³³².

Dans le même temps qu'elles recommandent la confession, les *mulieres religiosae* incitent à la pénitence. Christine l'Admirable, par exemple, admoneste les gens à révéler leurs péchés pour leur salut, elle en réprime certains pour avoir caché

important dans la spiritualité autour de la fête de la Chandeleur. Carolyn LARRINGTON, « The Candlemas Vision and Marie d'Oignies's Role in its Dissemination », dans Juliette DOR, Lesley JOHNSON et Jocelyn WOGAN-BROWNE (éd.), *New Trends in Feminine Spirituality. The Holy Women of Liège and their Impact*, Turnhout, Brepols, rééd. 2009, p. 195-214.

³²⁹ Penelope GALLOWAY, « Neither Miraculous Nor Astonishing. The Devotional Practice of Beguine Communities in French Flanders », dans Juliette DOR, Lesley JOHNSON et Jocelyn WOGAN-BROWNE (éd.), *New Trends in Feminine Spirituality. The Holy Women of Liège and their Impact*, Turnhout, Brepols, rééd. 2009, p. 107-127.

³³⁰ Sur la confession : Lester K. LITTLE., « Les techniques de la confession et la confession comme technique », *Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XII^e au XV^e siècle*, Rome, École française de Rome ; Paris, de Boccard, 1981, p. 87-99. Sur la pénitence, Paul ANCIAUX, *La théologie du sacrement de pénitence au XII^e siècle*, Louvain-Gembloux, 1949. Sur la communion et la dévotion eucharistique, André HAQUIN (éd.), *Fête-Dieu (1246-1996), 1. Actes du colloque de Liège*, 12-14 septembre 1996, Université Catholique de Louvain, publications de l'institut d'études médiévales - textes, études, congrès, vol. 19/1, Louvain-la-Neuve, 1999, notamment Jef Lamberts (p. 81-95), Burcht Pranger (p. 97-116), Pierre-Marie Gy (p. 117-126), Charles M.A Caspers (p. 127-151) et André Goosens (p. 173-191) ; mais aussi Jean LONGÈRE, « La dévotion eucharistique d'après quelques statuts synodaux français du XIII^e siècle », dans *Au cloître et dans le monde. Femmes, hommes et sociétés (IX^e-XV^e siècles). Mélanges en l'honneur de Paulette L'Hermite-Leclercq*, textes réunis par Patrick Henriot et Anne-Marie Legras, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2000, p. 347- 355.

³³¹ « at ille rubore suffusions inde recessit » VEE 22.

³³² Michel LAUWERS, « Expérience béguinale et récit hagiographique. À propos de la *Vitae Mariae Oigniacensis* de Jacques de Vitry (vers 1215) », p. 90.

des péchés et les rappelle à la pénitence (VCM 29). Bien sûr les *mulieres religiosae* n'ont pas le droit d'entendre les confessions. Ainsi, Thomas de Cantimpré prend soin de souligner dans une scène entre Christine l'Admirable et le comte Louis de Looz, à l'article de la mort, lui faisant l'inventaire de ses péchés depuis ses onze ans, que celui-ci ne faisait pas cela pour obtenir l'absolution, car elle ne pouvait la lui donner, mais bien plutôt afin qu'elle prie pour lui (VCM 44).

Quant à la communion, elles la recommandent vivement et la pratiquent plus qu'à leur tour³³³. Au cours de leur parcours religieux, elles apprennent d'ailleurs l'intérêt de la communion. Ainsi Béatrice de Nazareth reçoit les conseils d'une autre nonne, qui l'invite à prendre le sacrement. Béatrice craint d'abord de suivre son conseil, car elle ne s'était pas préparée par la confession, en effet, elle ne s'était pas confessée depuis une semaine. L'autre moniale insista jusqu'à obtenir de Béatrice la garantie qu'elle recevrait l'Eucharistie dans l'heure (VB 65).

Les *mulieres religiosae*, loin d'être subversives, sont en accord avec l'Église et ses exigences spirituelles. Elles semblent être des lieutenants de second plan, attentifs au succès de la réforme de l'Église. L'intrusion de Julienne de Montcornillon dans les questions liturgiques doit donc être considérée comme une exception notable. Ayant reçu la révélation de la Fête-Dieu et bien qu'on ne le lui ait pas demandé, Julienne se lance dans la rédaction d'un office pour cette solennité. N'ayant pas à sa disposition des hommes lettrés ou d'excellents clercs, Julienne choisit, avec l'aide de la sagesse divine, frère Jean de Montcornillon pour rédiger l'office. Bien qu'inexpérimenté, il se laisse convaincre par les prières et l'« autorité » de Julienne d'entamer des recherches et de composer un texte liturgique. Ils se mettent d'accord pour qu'il écrive tandis qu'elle prie, de façon à s'encourager mutuellement. Il lut beaucoup et commença à écrire plus facilement qu'il ne l'aurait cru. Il apportait à Julienne les parties qu'il avait rédigées pour qu'elle le corrige grâce à sa « science infuse ». Quand le texte entier fut fini, on le montra aux grands théologiens qui s'étaient prononcés sur la révélation de Julienne et ils ne trouvèrent rien à corriger dans le texte³³⁴.

³³³ Michel LAUWERS, *idem*, p. 92.

³³⁴ « *auctoritate* », « *scientiam infusam* » VJC II, 9.

Certaines *mulieres religiosae*, dans leur communauté religieuse, travaillent à la transmission et au respect du règlement intérieur. Julienne de Montcornillon, devenue prieure de la léproserie, exhortait les sœurs par « une parole de soulagement spirituel », cherchant à préserver l'innocence des sœurs. (*VJC* II, 2), tandis que Béatrice, en tant que maîtresse des novices de Nazareth, leur enseigne l'observance de la Règle (*VB* 230). Lutgarde d'Aywières aide même une jeune fille cistercienne à observer la règle de l'ordre qui impose le travail manuel et l'abstinence de la viande aux repas (*VLA* II, 25) et Thomas de Cantimpré fait d'elle une véritable protectrice de la règle de l'ordre.

La naissance même de l'ordre cistercien se fonde sur cette question du respect scrupuleux de la règle de saint Benoît. Robert de Molesme en a débattu avec les moines bénédictins de son monastère de Molesme. Il était favorable à un respect rigoureux de la Règle de saint Benoît, alors que les moines de Molesme sont pour une adaptation de la Règle en fonction des circonstances, du contexte et des personnes religieuses. Les cisterciens ont établi un certain nombre d'écrits permettant de fixer les pratiques de l'Ordre : vers 1120-1130, rédaction de la *Charte de charité*, complétée durant le XII^e siècle par les *Ecclesiastica officia* en matière de liturgie, les *Usus conversorum* consacrés au statut des frères convers, des *Instituta capituli generali*. Les malades, les novices, les délinquants et les bénéficiaires de la saignée relèvent d'un statut spécial. Les malades doivent demander pardon de ne pas avoir suivi la Règle et la permission d'entrer de nouveau dans la communauté, le *conventus*³³⁵.

Ainsi, les *mulieres religiosae* participent elles aussi à l'effort de Latran IV pour établir une véritable loi monastique, qui s'imposerait à tous les ordres notamment les plus anciens, comme les bénédictins.

2) *Les mulieres religiosae et la conversion des mécréants*

L'enseignement religieux des *mulieres religiosae* produit les mêmes effets que leurs intercessions : convertir à Dieu et à une vie religieuse et éventuellement

³³⁵ Alain BOUREAU, « *Prout moris est iure*. Les moines et la question de la coutume (XII^e-XIII^e siècle) », *Revue historique*, n° 618, 2001/2, p. 363-402.

même à une vie monastique

Les *mulieres religiosae* jouent un rôle actif dans la conversion de leurs visiteurs. Si les hagiographes relèvent quelques cas de conversion miraculeuses où les *mulieres religiosae* sont passives, plus nombreuses sont celles obtenues grâce à leur éloquence religieuse ([*VIH* X (35) ; *VMO* II, 3 ; *VCM* 41) et leurs prières (*VIH* XIII (59) ; *VMO* II, 3 ; *VLA* II, 24). Christine l'Admirable convertit le comte Louis II de Looz (*VCM* 41), tandis qu'Yvette de Huy provoque la conversion de nombreux visiteurs [*VIH* X (35) ; XI (37)], mais aussi de son propre père [*VIH* XIII (39)] et de son fils cadet [*VIH* XX (58)]. Marie d'Oignies a deux fils spirituels convertis par ses soins : Yvan de Soignes (*VMO* II, 3), ainsi qu'un riche marchand de Nivelles (*VMO-S* III), à l'instar de Lutgarde d'Aywières avec le chevalier Thiemer de Rogenies (*VLA* II, 24).

Les *mulieres religiosae* semblent jouer un rôle particulier dans la conversion à une vie monastique, tantôt dans l'ordre cistercien ([*VIH* XX (59)], *VMO* II, 4 ; *VEE* 22), tantôt dans l'ordre bénédictin (*VLA* II, 24). C'est vers elles que les hommes se tournent pour entrer en religion et choisir une communauté. Abond de Villers, déjà converti à une vie religieuse en grande partie grâce aux exhortations de sa sœur Wiburge, visite Yvette de Huy qui lui recommande de devenir cistercien et lui propose d'entrer au monastère de Trois-Fontaines ou à celui d'Orval, mais il préfère Villers (*VAb* 4). Gobert d'Aspremont ne sachant quel lieu choisir pour vivre au milieu d'hommes saints rencontre la béguine Emmeloth, qui lui recommande d'aller voir Abond au monastère de Villers où il reste finalement (*VGA* II, 37).

Les *mulieres religiosae*, très liées aux ecclésiastiques et aux hommes du milieu monastique, semblent être considérées par les laïcs comme les plus à même de les diriger vers une structure religieuse adéquate. Les communautés d'hommes ont donc tout intérêt à entretenir soigneusement leurs relations avec elles de façon à ce que ces dernières leur envoient de nouvelles recrues. On comprend mieux pourquoi certains ecclésiastiques conduisent des individus auprès des *mulieres religiosae* afin qu'elles les convertissent et éventuellement les poussent à entrer au monastère, comme le fait par exemple l'abbé Jean d'Afflighem qui conduit un homme désespéré à Lutgarde d'Aywières (*VLA* II, 27). Les ecclésiastiques se serviraient alors des

mulieres religiosae comme d'une vitrine de leur propre communauté.

C'est donc une double reconnaissance de leur enseignement religieux : non seulement, les exhortations des *mulieres religiosae* atteignent les mêmes objectifs que les prédications en convertissant les fidèles, mais, de plus, elles guident, avec zèle, les plus pieux vers des communautés qu'elles connaissent bien.

IV- *Magistrae* et élèves

Par leur enseignement, les *mulieres religiosae* semblent être en quelque sorte des prédicateurs de second rang. Néanmoins, le nombre d'élèves à leur écoute et leur statut varié montre que leur rayonnement était assez large et qu'elles devaient avoir un certain succès en tant que *magistrae*.

Cette réussite s'explique sans doute par leur pédagogie mais peut-être également par le contenu de leur savoir révélé, imagé et plus aisé à appréhender. Jacques Maître a déjà observé que la mystique affective constituait » un contrepoids à la théologie abstraite et déductive ; elle constitue une poussée vers une forme intuitive et intense de connaissance »³³⁶.

Leur enseignement concerne au premier chef des laïcs. Spécialistes de la pénitence et du Purgatoire, elles attirent tout particulièrement des personnes troublées par quelque tentation ou péché.

1) *Un public d'élèves religieux*

Néanmoins, leur pédagogie articulée autour de la compassion, passant par des paroles des gestes de réconfort, séduit beaucoup, y compris des ecclésiastiques. Contre toute attente, les femmes ne sont pas majoritaires, or les temps d'enseignement dans les *Vitae* concernant à égalité les femmes et les hommes.

Parmi les femmes, ce sont surtout les béguines et les recluses, qui sont élèves d'autres *mulieres religiosae*, alors que les moniales sont peu nombreuses, déjà sous

³³⁶ Jacques MAÎTRE, « Entre femmes. Notes sur une filière du mysticisme catholique/Among Women. Notes on Catholic Mysticism », p. 129.

la coupe de leur directeur spirituel chargé de la *cura monialium*.

Ces résultats suggèrent une transmission du savoir révélé interne au milieu féminin non monastique, certes non pas institutionnelle, mais vraisemblablement fréquente dans le milieu béguinal. Thomas de Cantimpré explique notamment que des femmes religieuses venaient rendre visite à Marguerite d'Ypres pour entendre parler du Christ « selon leur habitude », tout comme Élisabeth de Thuringe qui enseignait à des matrones d'après le témoignage de quatre de ses suivantes³³⁷. Enfin, Ide Gorsleeuw durant son enfance fréquente assidûment les recluses et les béguines (VILE 11). Il s'agit même sans doute d'une transmission intergénérationnelle entre les béguines et les recluses.

2) *Un dévouement particulier pour les « jeunes »*

Si les *mulieres religiosae* ne sont pas des spécialistes de l'enseignement féminin, elles semblent davantage avoir vocation à aider les individus qualifiés de « jeunes ». Même si le public des *mulieres religiosae* n'est pas spécifiquement composé de jeunes, ces derniers semblent, néanmoins, s'adresser plus particulièrement à elles lorsqu'ils rencontrent une difficulté. En effet, les jeunes qui côtoient les *mulieres religiosae* sont souvent troublés et ont notamment des doutes spirituels³³⁸.

La différence d'âge entre la *mulier religiosa* enseignante et l'élève semble jouer un rôle clé dans cet enseignement et son fonctionnement³³⁹. En effet, dans l'imaginaire médiéval, l'âge biologique et la maturité spirituelle sont étroitement liés. Déjà pour saint Augustin, le sixième âge correspond à la vieillesse et à l'époque où naît le nouvel homme qui désire vivre dans l'Esprit, l'âge où on se prépare pour la vie éternelle.

A la fin du XII^e siècle, Geoffroi de Saint-Victor établit que le progrès de l'âme

³³⁷ « *ex consuetudine* » VMY 23.

³³⁸ VIH XXX (88) et XXXV (98) ; VLA II, 37-38 ; III, 25 ; VMO prologue et II, 16.

³³⁹ Les veuves, dans l'Antiquité, étaient déjà considérées comme des sages, tutrices par excellence des plus jeunes. Anneke MULDER-BAKKER, « Ivetta of Huy: *Mater et Magistra* », p. 239. Voir également du même auteur « The Prime of their Lives. Women and Age, wisdom and religious careers in Northern Europe », dans Juliette DOR, Lesley JOHNSON et Jocelyn WOGAN-BROWNE (éd.), *New Trends in Feminine Spirituality. The Holy Women of Liège and their Impact*, Turnhout, Brepols, rééd. 2009, p. 215-236.

est marqué par des évolutions analogues aux vicissitudes de l'âge. L'âge parfait de la maturité physique et spirituelle est fixé à trente ans, comme le Christ mort et ressuscité. C'est donc aussi l'âge parfait du prêtre et que c'est également l'âge auquel les hommes ressusciteraient à la fin des temps³⁴⁰. Pour Thomas de Cantimpré, la vieillesse semble être associée à une forme de perfection spirituelle à travers la figure les « vieillards émérites » :

« Nous parlons de vieillards émérites, c'est-à-dire l'emportant sur le mérite des autres, car ils sont supérieurs aux autres par le respect dû à leur autorité. Le prophète parle à leur sujet de peuple grave (Ps. 34, 18) parce que, dans la maturité, Dieu se trouve célébré singulièrement ainsi que la règle de toute vie religieuse. Ils sont symbolisés par les vingt-quatre vieillards quels qu'ils soient qu'on voit dans l'Apocalypse (Apoc. 4 et 5) : ils ont en mains les cithares de la joie spirituelle, ils adorent celui qui siège sur le trône en répandant les coupes des pieuses oraisons et offrent devant l'Agneau les couronnes de leurs mérites. Ils reconnaissent pleinement qu'ils ne possèdent rien en dehors de ce qu'ils ont reçu par un don du Verbe incarné, selon sa miséricorde et non selon leurs mérites » (*BU II*, 1, 1).

Pour lui, maturité et « mérites » individuels vont de paire, les hommes sont « émérites à la fois par leur âge et par leurs vertus » (*BU II*, 1, 24). Par conséquent, l'aide mutuelle dans un monastère ou à l'intérieur d'une famille se doit entre les aînés et les jeunes, les supérieurs et les inférieurs (*BU II*, 8).

Pourtant, les *mulieres religiosae* n'attendent pas un âge avancé pour recevoir des révélations et enseigner leurs connaissances, c'est plutôt leur maturité spirituelle qui prime. Ainsi, Ide de Nivelles est qualifiée de « vénérable » alors qu'elle est à peine plus âgée que Béatrice de Nazareth, puisqu'Ide est née en 1197 ou 1199, alors que Béatrice de Nazareth est née en 1200³⁴¹. Elle-même accède à la plénitude après sa première expérience mystique et de retour à Florival, elle est vénérée par les cisterciennes pour son attitude et sa « maturité de vie »³⁴². La perfection spirituelle

³⁴⁰ Agostino PARAVICINI BAGLIANI, article « âges de la vie », dans Jacques LE GOFF et Jean-Claude SCHMITT (dir.), *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*, Paris, Fayard, 1999, p. 7-19.

³⁴¹ « *venerabilem* » *VB* 50.

³⁴² « *vite maturitas* » *VB* 60.

mystique prime même sur la sagesse tirée de la vieillesse. Ainsi, la mère de Gilles le prieur d'Oignies, est très âgée, et aurait environ cent ans aux dires de Thomas de Cantimpré. Elle s'oppose à Marie d'Oignies en ordonnant aux sœurs de passer à table sans attendre, alors que Marie prédit le retour imminent du prieur. C'est bien sûr Marie d'Oignies qui s'impose tout naturellement, car les sœurs lui font confiance, ses prédictions ne s'étant jamais révélées erronées. La mère du prieur finit même par s'excuser auprès de Marie (*VMO-S* X).

Parmi ces jeunes disciples, les jeunes filles pieuses sont nombreuses, ce qui confirme l'hypothèse d'une transmission transgénérationnelle. Jacques de Vitry dans son panorama des femmes dévotes des Pays-Bas méridionaux suggère son existence. De saintes femmes dévouées à Dieu préservaient la chasteté de jeunes filles pieuses (*VMO* prologue). Yvette de Huy s'occupe tout spécialement d'une jeune fille [*VIH* XXIV (72)], tout comme Marie d'Oignies est liée à une sainte jeune fille de Willambroux, prénommée Heldewide (*VMO* II, 6). Il est possible que cette dernière soit la même Heldewide que celle à l'origine des larmes merveilleuses d'Ide de Nivelles (*VIN* 1), qui elle-même joue un rôle déterminant dans la première grâce mystique de Béatrice de Nazareth (*VB* 52).

Cet enseignement par et pour les femmes se fonde sur la répétition et l'imitation (*imitatio morum*) d'un savoir révélé (*sapientia*) transmis des plus âgées aux plus jeunes.

Quelques jeunes ecclésiastiques inexpérimentés, dont la conscience est troublée [*VIH* XXX (88) et XXXV (98)], en quête de repères spirituels (*VA* II, 11 ; *VAb* 4 ; *VEE* 22) cherchent également à être formés par les *mulieres religiosae* et à obtenir des informations inédites grâce à ces femmes.

Certains s'interrogent même sur leurs pratiques sacerdotales, comme la prédication et la confession. Dans une relation symbiotique avec une *mulier religiosa* ils parviennent, néanmoins, à surmonter leurs angoisses et à corriger leurs erreurs.

Jacques de Vitry, par exemple, rapporte que lorsqu'il était un jeune prédicateur soucieux de bien préparer ses sermons, Marie d'Oignies eut connaissance de ses craintes. Elle lui expliqua, grâce à une parabole, comment venir à bout de ses difficultés (*VMO* II, 6) et régulièrement l'aidait de ses prières pour lui donner du

courage. Pendant ses sermons, elle récitait cent fois l'*Ave Maria* (VMO II, 4). Thomas de Cantimpré rapporte à peu près la même chose mais va plus loin dans ses conclusions, car celui-ci le succès de Jacques de Vitry comme prédicateur vient de Marie d'Oignies elle-même. C'est elle qui supplia Jacques de Vitry de prêcher au peuple et c'est grâce à ses prières et ses mérites que Jacques de Vitry devient le meilleur des prédicateurs (VMO-S I). La relation entre Jacques de Vitry et Marie d'Oignies semble parfaitement harmonieuse dans la mesure où les révélations intérieures de Marie d'Oignies s'emboîtent à sa fonction de prédicateur. Ils sont l'un et l'autre complémentaires à travers leur fonction³⁴³.

Lutgarde d'Aywières intervient également pour que Jacques de Vitry accomplisse son devoir de prédicateur. Celui-ci aurait, en effet, négligé son office en demeurant au chevet d'une femme religieuse qu'il souhaitait consoler et dont il était tombé amoureux. Elle prie ardemment pour qu'il se rende compte de sa triste négligence (VLA II, 3).

Le rôle des *mulieres religiosae* dans le perfectionnement de l'office de prédicateur est tantôt amoindri, tantôt largement mis en avant. Ainsi, un frère dominicain qui se plaint à Marguerite d'Ypres de n'avoir eu le temps de préparer son prêche, est béni par une main d'or en même temps qu'elle et le sermon qu'il prononça ensuite fut si merveilleux que les gens étaient pleins de ferveur spirituelle (VMY 33). Après sa mort, néanmoins, Marguerite d'Ypres intervient plus directement. Elle est, en effet, vue présentant un livre à un dominicain ce qui permet à ce dernier de faire un beau sermon (VMY 57). Philippe de Clairvaux qui visite Élisabeth de Spalbeek a l'impression que son regard lui fait comprendre « Seigneur abbé de Clairvaux, tu dois prêter attention à la louange de Dieu et à prêcher en son nom pour le salut des âmes » (VEE 27).

Ainsi, même si les femmes dévotes ne peuvent pas prêcher, elles ont la possibilité grâce à leur savoir sacré et leur intimité au divin de s'investir dans la réalisation de la prédication, en veillant d'une part à ce que le prédicateur respecte son office mais, d'autre part, en participant indirectement par leurs mérites et leurs

³⁴³ John COAKLEY, « Jacques of Vitry and the Other World of Mary of Oignies », dans John COAKLEY (éd.), *Women, Men, and Spiritual Power: Female Saints and Their Male Collaborators*, New York, Columbia University Press, 2006, p. 68-88.

prières à la beauté de la prédication. Les *mulieres religiosae* semblent donc être des auxiliaires efficaces pour les prédicateurs plus ou moins assurés de leurs capacités.

L'inaptitude à prêcher est une angoisse récurrente chez prédicateurs comme en témoigne Thomas de Cantimpré. Il rapporte, par exemple, que Jean de Nivelles malade ne pouvait supporter de rester alité sans prêcher ne serait-ce que trois semaines (*BU* II, 31, 3), tandis que Jean de Cantimpré, n'ayant pas de moyen de transport pour aller prêcher, accepta de monter sur le dos de son domestique pour se rendre village de Fontaine-Notre-Dame où il prêcha d'autant plus efficacement qu'il avait été conduit là humblement (*VIC* II, 10). La maladie l'empêchant de nouveau de prêcher, la Vierge dans une vision lui en redonna la capacité (*VIC* III, 2). L'angoisse des prédicateurs se comprend aisément si l'on prend toute la mesure de leur responsabilité spirituelle.

Dans l'imaginaire collectif du milieu dévot, écouter un sermon c'est entrer littéralement en contact direct avec la parole de Dieu et donc être uni mystiquement à lui ce qui est l'occasion de débordements physiques tels que des transports, des larmes, des ravissements, des hémorragies (*VIN* 2 ; *VIN* 27 ; *VB* 161 et 240 ; *VMY* 33 ; *BU* II, 49, 2). C'est une communion par le verbe et l'ouïe. Ainsi, chez Béatrice de Nazareth, les sermons provoquent un « feu de la charité », comparable à « l'incendie de l'amour » ressenti pendant la communion par cette dernière³⁴⁴.

Les *mulieres religiosae* œuvrent également à rendre les confesseurs plus efficaces. Ainsi, lorsque Lutgarde reçut la visite du jeune Thomas de Cantimpré, tout jeune confesseur doutant de ses capacités, elle pria et lui dit de rentrer chez lui, précisant que le Christ serait son protecteur et son professeur lui apportant une grâce supplémentaire pour dépasser son manque de savoir. À partir de ce jour, en effet, il ne fut plus troublé par ce qu'il entendait en confession (*VLA* II, 38).

Les *mulieres religiosae*, en tant détentrices d'un savoir sacré, participent alors à l'heureuse mise en œuvre du pouvoir sacerdotal de jeunes ecclésiastiques désorientés. Cette situation d'enseignement établit une hiérarchie inhabituelle où la dichotomie entre clerc et laïque est inversée. Justifiée par l'élection divine et le niveau de perfection spirituelle des *mulieres religiosae*, elle donne autorité sur de

³⁴⁴ « *caritatis incendio* » *VB* 241, « *dilectionis incendio* » *VB* 239.

jeunes ecclésiastiques.

Quoique la relation de maternité spirituelle ne soit pas toujours admise par les hagiographes ils rapportent, néanmoins, quelques renversements hiérarchiques, fondés sur le décalage entre connaissances scolaires et savoir révélé des *mulieres religiosae*. Les autres ecclésiastiques concernés sont plus timorés.

Jacques de Vitry, pour sa part, raconte qu'il débattait avec Marie d'Oignies sur les jours de la semaine où elle devrait plutôt manger. En effet, pendant un temps, celle-ci s'alimentait trois fois par semaine, notamment le vendredi, mais jeûnait le jeudi et le dimanche. Comme Jacques de Vitry lui faisait remarquer que ce n'était pas logique sur le plan religieux, Marie lui rétorqua qu'elle était rassasiée de nourriture spirituelle le jeudi et le dimanche et qu'elle n'avait donc aucunement besoin de s'alimenter. Cette réponse impressionna si fortement Jacques qu'il tint alors sa raison pour nulle (*VMO* II, 4).

Thomas de Cantimpré rapporte des faits similaires au sujet de Lutgarde d'Aywières, qui, quoique simple et inculte, pouvait se relever ardente et pleine de génie pendant leurs conversations spirituelles, si bien qu'il se sentait idiot. Son étonnement était tel qu'il aurait pu en devenir fou, affirme-t-il (*VLA* I, 15). Plus loin, il accepte ses recommandations liturgiques qui l'invitent à se courber chaque fois qu'il entend un vers précis du *Te Deum* (*VLA* II, 32) et enfin il assume pleinement sa position de disciple en déclarant l'avoir aimée et suivie toute sa vie (*VLA* III, 3).

L'incompétence des clercs est dans les deux cas révélée au grand jour et affirme la supériorité du savoir révélé détenu par les *mulieres religiosae*³⁴⁵. Mais cette supériorité ne débouche aucunement sur une prise de pouvoir de leur part, car leur rôle de mères spirituelles - éventuellement d'amies spirituelles - les implique dans une relation de confiance et d'échange qui réduit leur liberté.

N'en déplaise aux historiennes féministes, ce renversement hiérarchique ne fait pas des femmes des rebelles subversives en quête d'un contre-pouvoir et de plus, certains hommes font également l'expérience de ce renversement, notamment les convers cisterciens. Ainsi, Arnulf, convers à Villers aide un novice et deux moines

³⁴⁵ Pour John Coakley, les Prêcheurs sont littéralement fascinés par les femmes mystiques et par leurs charismes au point d'accepter ce renversement d'autorité, déjà à l'œuvre entre Marie d'Oignies et Jacques de Vitry. Voir John COAKLEY, « Friars as Confidants of Holy Women in Medieval Dominican Hagiography » et « Jacques of Vitry and the Other World of Mary of Oignies ».

de Villers (VA II, 14). Il est également consulté par deux clercs qui lui demandent de faire leur examen de conscience (VA II, 18). Enfin, un maître en théologie vint lui poser des questions sur la Trinité (VA II, 6). De toute évidence, le renversement à l'œuvre ne remet pas en question le genre des individus, mais bien plutôt leur statut: le convers enseigne au moine de chœur et au théologien, comme la *mulier religiosa* aux jeunes ecclésiastiques. Il est tout à fait curieux que Brian Patrick McGuire qui connaît pourtant très bien le dossier cistercien n'ait pas relevé la particularité que représente les convers.

Finalement, l'enseignement des *mulieres religiosas* ne paraît aucunement subversif d'après les *Vitae*. Au contraire, il semble participer à un projet de réforme religieuse visant à ancrer profondément dans la masse des fidèles les nouveautés spirituelles de Latran IV. Ce projet, initié par des ecclésiastiques réformateurs, paraît relayé auprès des laïcs et même de jeunes dévots, par les *mulieres religiosas*, véritable la vitrine de cette réforme en tant qu'élite spirituelle.

Cependant, leur enseignement est diffus et informel, bien qu'apparemment inscrit dans des habitudes sociales de solidarité spirituelle. Les *mulieres religiosas* ne revendiquent donc aucun pouvoir lié à leur savoir révélé - du moins d'après les hagiographes. Elles n'élaborent pas des manœuvres de prise de pouvoir et n'exercent qu'un pouvoir limité à différents types de public, sous le contrôle attentif d'hommes d'Église. Leur influence, mise en œuvre et mise en scène par les ecclésiastiques, est toute relative et les *mulieres religiosas* semblent manipulées par les hommes d'Église pour servir en quelque sorte de rabatteuses.

Cette récupération du savoir révélé par l'Église ne concernant pas uniquement les *mulieres religiosas* puisque certains hommes saints, tels le convers Arnulf de Villers, ont joué un rôle similaire d'enseignant mystique, montre que ce dossier dépasse la question du genre. Il repose sur une autre dichotomie : celle opposant les lettrés aux illettrés. Cette observation renouvelle la question de la place des femmes dans la vie religieuse du XIII^e siècle, en déplaçant le débat sur le rôle concédé aux illettrés par l'Église, dont les pouvoirs spirituels sont établis en complément efficace et accessible à ceux du sacerdoce.

Le rôle des *mulieres religiosae* - et des saints hommes cisterciens - se réduit au cours du XIII^e siècle avec la captation de nombre de leurs fonctions par l'Église. L'authentification des reliques et le prophétisme politique ne font plus partie de leurs attributions, tandis qu'elles doivent se cantonner à proposer des aumônes spirituelles aux solliciteurs. Cela diminue progressivement leur visibilité et leur dynamisme social auprès des laïcs, en particulier de la noblesse locale, et du clergé à partir du milieu du XIII^e siècle.

Peu d'alternatives semblent leur être proposées : chez les cisterciens, un repli semble s'effectuer sur la communauté monastique, l'ordre et la parenté - tendance observable dans la *Vita Aleydis Scarembecanae* et la *Vita Beatricis*, tandis que chez les *mulieres religiosae* indépendantes, la discrétion semble s'imposer, comme le montrent la *Vita Juliane de Corelion* et la *Vita Elizabeth sanctimonialis in Erkenrode*.

Dans le même temps, les hagiographes font l'éloge de leurs compétences en matière d'enseignement religieux et de transmission de leur savoir révélé, utilisés par les ecclésiastiques pour former tantôt les laïcs aux idéaux spirituels de la réforme religieuse amorcée au XII^e siècle, tantôt de jeunes dévotes et clercs fraîchement émoulus aux subtilités de certaines pratiques religieuses, voire de certains dogmes.

CINQUIÈME PARTIE : LES *MULIERES RELIGIOSAE*

ET L'AFFECTIVITÉ SPIRITUELLE

« Vint un jour d'exultation et de louange pour elle, mais pour nous tous qui vivions dans la consolation de son patronage, vint un jour de deuil, un jour de gémissement et de tristesse, ce jour, dis-je, que moi, le plus malheureux de tous, il ne me fut pas possible d'anticiper par ma propre mort, comme très souvent je lui avais demandé, et que je puis poursuivre abandonné plus misérablement qu'un orphelin »

VLA III, 16³⁴⁶

³⁴⁶ *Hinc ergo, quantum ad ipsam, dies sequitur et laudis, vero et omnes illo qui ejus patronicii solatio vivebamus, dies luctus, dies gemitus et moeroris; dies inquam, quem ego infelicissimus omnium, nec praecipitare, ut saepius cam rogaveram, morte potui, nec subsequi possum, omni miserior orphano derelictus.*

Même si les hagiographes cèdent aux exigences du genre en dépeignant les *mulieres religiosae* vivant saintement, isolées du monde en union totale avec le Seigneur, dans le même temps ils leur attribuent une ouverture à leur environnement. Pour exercer la vertu de charité, elles pratiquent tantôt l'intercession, tantôt elles transmettent leur savoir inspiré, tantôt elles font œuvre de pénitence en travaillant de leurs mains, en prenant soin des indigents et des malades. Cette contradiction, propre au milieu cistercien, conduit les *mulieres religiosae* à prendre part personnellement aux angoisses, petites comme grandes, de leurs contemporains. Elles sont amenées à se positionner comme de véritables mères, soucieuses du bien être spirituel de quelques proches auxquels elles semblent particulièrement attachées.

Les rédacteurs des *Vitae* mettent ces relations particulières tout particulièrement à l'honneur, en les distinguant des habituelles pratiques de charité, en leur attribuant une charge affective, d'autant plus improbable que dans le même temps, ils avancent l'idée d'un amour exclusif du Seigneur avec son élu.

Chapitre- I^{er} - Les *mulieres religiosae* et les dilections spirituelles

Cette brèche ouverte dans l'affectivité des *mulieres religiosae* dévoile une dimension assez inattendue de leur sociabilité. En effet, au-delà d'une charité convenue, les hagiographes montrent que les *mulieres religiosae* ont des sentiments pour certains de leurs proches, tout comme certains d'entre eux éprouvent de l'affection à leur égard, y compris des hommes, et même des ecclésiastiques. Leur sociabilité se redessine alors sous des traits inhabituels, où les sentiments ont une place considérable. Mieux, ils ont une fonction spirituelle et n'existent qu'en vertu de celle-ci.

I- La dilection dans la charité

A travers les *Vitae*, les affections en jeu, leur nature et leur fonctionnement jaillissent à travers le vocabulaire utilisé par les hagiographes et permettent de mettre

au jour le champ affectif qu'ils supposent aux *mulieres religiosas* et à leur entourage³⁴⁷.

1) Écrire la dilection spirituelle

Dans les *Vitae*, les rédacteurs recourent volontiers à la terminologie de la dilection. Le verbe *diligo* particulièrement, utilisé, avec quelques variantes dans la formulation (« *caritate diligo* », « *dilectione exhibuo* ») exprime aussi bien l'affection portée aux autres, comme dans l'expression « *Sibi dilectus, a* » (*VJC* I, 19 et II, 45), mais aussi l'affection de soi pour soi, comme Béatrice qui s'aime elle-même parfaitement grâce au Christ (*VB* 237).

La dilection ne peut aucunement être confondue avec l'amour de Dieu, exprimée grâce à la terminologie de l'*amor* signifiant un attachement passionné. Le verbe *diligo* est soigneusement utilisé par Thomas de Cantimpré pour signifier l'amour dans le siècle, reprenant la distinction des Évangiles de Jean (2, 15). « Si on aime (« *diligit* ») le siècle, l'amour (« *caritas* ») du Père n'est pas sur nous ».

Aussi, *amo* est très peu utilisé dans les *Vitae* pour exprimer des sentiments entre hommes, sauf à quelques rares exceptions. Jacques de Vitry, pris dans une tempête en Méditerranée, invoque Marie d'Oignies « Ô mère et dame vénérable, pendant que vous étiez sur terre vous m'avez aimé d'un amour spécial »³⁴⁸. Quelques proches « aiment » passionnément Julienne de Montcornillon et Jacques de Vitry³⁴⁹.

L'*amor* est l'amour divin, inaccessible à l'homme du fait de sa puissance qui dépasse les capacités humaines, comme c'est le cas chez Béatrice de Nazareth. Elle en fait elle-même l'amère expérience (*VB* 204), en découvrant qu'*amor* est une folie épuisante qui empêche de rendre son amour à Dieu et ce n'est qu'après six semaines

³⁴⁷ Analyser la terminologie de l'amitié spirituelle est une des clés de l'histoire des sentiments comme l'a déjà été démontré avec succès par Huguette LEGROS, « Le vocabulaire de l'amitié, son évolution sémantique au cours du XII^e siècle », *Cahiers de civilisation médiévale, X^e-XII^e siècle*, n° 23, 1980, p. 131-139.

³⁴⁸ « *O tu veneranda Mater et Domina, me quidem in terra degens amore praecipuo dilexisti* » *VMO-S XXI*.

³⁴⁹ « *amabant* » *VJC* II, 51 ; *VMO-S XXI*.

de maladie que sa folie spirituelle se change enfin en une merveilleuse douceur de charité (VB 221). La théologie de l'amour de Béatrice de Nazareth telle qu'on la trouve dans la cinquième manière du *Seven Manieren van Minne* est dérivée de celle de saint Bernard et de son concept de l'amour véhément. Le rédacteur de la *Vita*, quant à lui, s'appuierait plutôt sur Guillaume de Saint-Thierry, Richard de Saint-Victor, ainsi que sur le *Livre Job* où la puissance de l'amour y est dépeinte comme encore plus véhémement et dramatique³⁵⁰.

Néanmoins, l'*amor* peut éventuellement être pris comme un modèle d'affection à imiter sachant qu'il ne pourra jamais être égalé. Ainsi, Béatrice ressent un insatiable « appétit de l'amour » et brûle du « feu de l'amour »³⁵¹. De même, Julienne de Montcornillon, à Noël, dans une vision, prend dans ses bras avec « amour » l'Enfant Jésus, souhaitant elle aussi mourir sur la croix par « amour de la Passion du Christ » et de ce fait devient une « amoureuse » du Christ et une « imitatrice » de son amour³⁵².

Dieu éprouve également de « l'affection » pour ses créatures³⁵³. Puisant largement dans le *Cantique* et le *Psaume* 45, les rédacteurs des *Vitae* figurent le Christ en Fiancé céleste, Bien Aimé et amant (VB 66) se manifestant tout particulièrement dans la communion, les *mulieres religiosae* sont ses promises telle Lutgarde d'Aywières tour à tour « aimée » et « chérie »³⁵⁴.

A l'inverse, le sentiment de haine est ignoré, seul l'attachement affectif fait sens. Ainsi, Julienne de Montcornillon et Ève de Saint-Martin ressentent « une affection mutuelle dans le Christ » tandis qu'Ide de Nivelles déclare son affection à Béatrice en ces termes : « je t'aime avec une charité indissoluble non pas tant par tes vertus présentes que celles futures »³⁵⁵.

³⁵⁰ Else Marie WIBERG PEDERSEN, « The In-Carnation of Beatrice of Nazareth's Theology », dans Juliette DOR, Lesley JOHNSON et Jocelyn WOGAN-BROWNE (éd.), *New Trends in Feminine Spirituality. The Holy Women of Liège and their Impact*, Turnhout, Brepols, rééd. 2009, p. 61-79.

³⁵¹ « *amoris appetitus* » VB 221 ; « *amoris igne* » VB 205.

³⁵² « *amoris* », « *per amorem passionis christi* » VJC I, 18 ; « *amatrix et imatrix* » VJC II, 36.

³⁵³ « *dilectio* » VB 149.

³⁵⁴ « *dilecta* » VLA II, 4 et II, 5 ; « *carissima* » VLA II, 5 et II, 6. Sur l'intertextualité du thème du Fiancé céleste, voir Elizabeth A. CLARK, « The Celibate Bridgroom and His Virginal Brides: Metaphor and the Marriage of Jesus in Early Christian Ascetic Exegesis », *Church History*, n° 77/1, mars 2008, p. 1-25.

³⁵⁵ « *mutua in christo dilectio inter ipsas* » VJC I, 22 ; « *tam indissolubili caritatis affectu te diligo* » VB 51.

Cette affection, volontiers soulignée par les hagiographes, lie plus particulièrement les *mulieres religiosae* à certains membres de leur entourage, qui du coup se détache de leur horizon social. Certains se singularisent d'autant plus que les sentiments à l'œuvre semblent particulièrement intenses aux dires des rédacteurs.

Ils en mettent ainsi en exergue en les encadrant de citations bibliques. Le rédacteur de la *Vita Juliane de Corelion* en abuse : « Celui qui vous touche, touche la prunelle de mon œil » [Za, 2, 8] (*VJC* II, 29), « Personne ne peut avoir de plus grande amitié que de donner sa vie pour ses amis » [Jn 15, 13] (*VJC* II, 36), « lorsque nous étions ennemis, nous avons été réconciliés dans le sang de son fils » [Rm 5, 10] (*VJC* II, 36), « que vous nous laisseriez orphelines » [Jn 14, 18] (*VJC* II, 37), « Dieu est charité » [Jn 4, 8] et enfin « La charité, finalement, ne périt jamais » [1 Co, 13, 8]³⁵⁶.

Certaines de ces citations ne sont pas simplement incises dans le texte mais servent d'argument à l'hagiographe pour évaluer la force des sentiments en jeu, comme dans ce passage de la *Vita Lutgardis Aquiriensis* : « Pourquoi pleures-tu, ne suis-je pas meilleur que dix fils » s'étonne Dieu, alors que Lutgarde d'Aywières pleure abondamment la mort de son ami Jean de Liroux (*VLA* II, 8), la citation donnant un tour plus dramatique à cette scène.

Les sentiments prennent parfois des proportions exceptionnelles entre certains individus si bien que l'affection ressentie finit par devenir merveilleuse. C'est ce que suggèrent les superlatifs « *dilectissimus, a* » et « *carissimus, a* » particulièrement fréquents, mais aussi quelques expressions, telles que « aimer beaucoup », « s'aimer sans mesure », « s'aimer d'un affect immense de charité » « s'aimer d'un fort lien de charité »³⁵⁷. Ainsi, Jean de Lausanne est pour Julienne « son très cher ami dans le Christ », tout comme un certain ami de Béatrice de Nazareth³⁵⁸. De même, Lutgarde, par exemple, n'avait pas d'« amie plus cher et plus intime » que Sybille de Gages et ne laisse pas « personne de plus chère sous le ciel » que Jean d'Afflighem³⁵⁹. Elle a aussi « aimé de façon prodigieuse » Jourdain de

³⁵⁶ « *deus caritas est* » ; « *Caritas denique nunquam excidit* » *VJC* I, 51.

³⁵⁷ « *multum diligebat* » ; « *non modicum diligebat* » ; « *cum immense caritatis affectu* » ; « *forte vinculum caritatis* ».

³⁵⁸ « *dilectissimi in christo amici sui* » *VJC* II, 45 ; « *in christo sibi dilectissimus* » *VB* 239.

³⁵⁹ « *sicut enim nullam habuit in omnibus cariorem ita nullam in omnibus familiarior* » *VLA* III, 12 ; « *nihil sub caelo carius te relinquo* » *VLA* III, 16.

Saxe, tandis que Béatrice ressentait « un amour exceptionnel » pour les béguines de Léau (VB 18)³⁶⁰.

Ces sentiments extraordinaires distinguent, de fait, certaines proches et attirent d'autant plus l'attention sur la relation singulière qu'ils entretiennent. Thomas de Cantimpré, en particulier, n'hésite pas à mettre en avant cette singularité avec l'adverbe *specialiter* et l'adjectif *specialis*, dont il fait grand usage dans la *Vita Lutgardis Aquiriensis* et dans la *Vita Margarete de Ypres*. À titre d'exemple : Lutgarde d'Aywières est liée à « un séculier de ses amis particuliers »³⁶¹. À un « ami spirituel et spécial de ses intimes », elle révèle comment elle voit la face du Christ³⁶². La tante maternelle de Marguerite d'Ypres « aime tout particulièrement » sa nièce et elle la veille lorsque cette dernière est frappée d'hémorragie³⁶³. La seule autre occurrence est celle de l'hagiographe de Julienne de Montcornillon, qui « aime de façon particulière » les proches du rédacteur de la *Vita*³⁶⁴.

Cette expression de la singularité des affections se lit dès la deuxième moitié du XII^e siècle dans la correspondance de Pierre abbé de La Celle, qui s'y décrit lui-même comme l'« ami unique et particulier » de Jean évêque de Saint Malo, dans l'objectif de marquer une préférence³⁶⁵. L'expression « *singularis amor* », quant à elle, désigne une affection exceptionnelle pour un personnage sacré. Marguerite d'Ypres, par exemple, ressent un « amour extraordinaire » pour sainte Catherine (VMY 39).

Des prédilections se dévoilent peu à peu. C'est ainsi qu'Yvette de Huy « aime tout particulièrement » une jeune fille³⁶⁶. Elles sont révélées par l'utilisation des possessifs qui soulignent l'exclusivité de la relation. Par exemple, Lutgarde d'Aywières affirme avoir une vision de « sa Dame » Marie d'Oignies³⁶⁷.

Ces préférences, loin d'être condamnables, se justifient aisément par les qualités pressenties dans la personne aimée. Ainsi, l'auteur de la *Vita Juliane de*

³⁶⁰ « *mire dilexerat* » VLA III, 3, « *miro dilectionis affectu* » VB 18.

³⁶¹ « *de specialibus amicis ejus quidem vir secularis* » titre du paragraphe VLA III, 15.

³⁶² « *a quodam spirituali et speciali amicos suo* » VLA III, 9.

³⁶³ « *eam specialiter diligebat* » VMY 41.

³⁶⁴ « *specialiter diligebas* » VJC II, 51.

³⁶⁵ « *unicum (...) et specialem amicum* ».

³⁶⁶ « *quam prae ceteris unice diligebat* » VIH XXIV (72).

³⁶⁷ « *Domina mea* » VLA III, 8.

Corelion explique que ses proches qui connaissent aussi Julienne les aiment tous deux mais de manière très différente : le rédacteur n'est aimé que grâce à certains de ses amis, tandis que, selon lui, Julienne « devait être aimée » pour ses mérites personnels³⁶⁸.

Dans le milieu béguino-cistercien, l'affection semble, en effet, naître dans la conscience des vertus de l'autre, vertus qui chez les *mulieres religiosae* atteignent bien sûr la perfection de la sainteté. Ainsi, Simon, abbé de Foigny, « aime grandement Lutgarde pour la sainteté de sa vie », comme Gobert d'Aspremont « a beaucoup aimé Julienne pour la sainteté de son corps et de son esprit » qui, à son tour, « a aimé le frère Jean de Montcornillon pour sa vertu et sa sainteté »³⁶⁹.

L'affection, conditionnée par la perfection spirituelle des autres, ne paraît pas spontanément, mais se construit sciemment après une évaluation des vertus perceptibles chez les membres de son entourage. Ainsi, Louis, le comte de Looz, connut la sainteté de Christine et alors il « commença à l'aimer » et à suivre ses conseils (*VCM* 41), tandis que Béatrice de Nazareth, se trouvant faible de corps et d'esprit, fait de même pour une jeune fille de Florival, car elle était plus dévote et plus vertueuse que les autres³⁷⁰.

Les hagiographes dessinent donc les contours d'une affection spirituelle, s'épanouissant au gré des vertus de l'autre, ne dépendant par conséquent ni du sexe, ni du statut, ni de l'âge, transcendant même ces dichotomies, et autorisant par conséquent des relations affectives inattendues entre femmes dévotes et ecclésiastiques, convers et moines de chœur, car toutes ces affections sont nées et justifiées par la *caritas*. Cette dilection choisie se construit ensuite sur un engagement mutuel fondé sur une confiance réciproque dans les vertus de l'autre. Ainsi, lorsque Béatrice se lie à sa jeune compagne de Florival, leur « camaraderie » repose sur une sorte de « pacte commun » qui se confirme ensuite dans une « confiance mutuelle »³⁷¹. Ce type de contrat n'est pas sans rappeler les engagements

³⁶⁸ « *diligendam* » *VJC* II, 51.

³⁶⁹ « *Hic cum piam Lutgardem pro sanctimonia Vitae dilectissimam habuisset* » *VLA* II, 14 ; « *in vita sua pluralimum diligebat, pro ea qua in ipsa cognoverat corporis ac spiritus sanctitate* » *VJC* II, 50 ; « ... *sicut ille quem iuliana pro sua illius innocentia et sanctitate plurimum diligebat* » *VJC* II, 42.

³⁷⁰ « *coepit eam ex corde diligere* » *VB* 27.

³⁷¹ « *sodalitate* » ; « *per communem consensum* » ; « *per fidem mutuam confirmata* » *VB* 27.

des vassaux pour leur suzerain. Isabelle de Huy est ainsi qualifiée de « compagne et associée » de Julienne³⁷². Certains proches sont même présentés comme des « fidèles »³⁷³.

2) *Les principes de la dilection spirituelle dans les Vitae*

La dilection dans les *Vitae* est, en effet, étroitement associée à la *caritas*, ferment de tout lien social dans le milieu béguino-cistercien. Ainsi, les individus ayant de l'affection l'un pour l'autre s'interpellent volontiers par des « *carus, a* », « *carissimus, a* », sans pour autant que la nature du sentiment. Ce vocabulaire peut être utilisé aussi bien pour les amis spirituels, que pour les parents. Ainsi, la sœur de Lutgarde, décédée, lui envoie un message posthume formulée en ces termes « *sorore carissima* » (VLA II, 13).

Bien que les textes soient saturés par son champ lexical, les hagiographes n'en donnent pas de définition claire. Le chantre de Villers, Gossuin de Bossut, semble être le seul à se préoccuper d'expliquer cette notion. Il commence, en effet, le livre II de la *Vita Arnulfi* par un chapitre consacré à la charité du convers ce qui lui donne l'occasion d'en proposer une définition :

« La charité est un lien, un lien agréable et complet, d'esprit à esprit : sans elle, les nantis sont pauvres ; avec elle, les pauvres sont nantis ; et à travers elle, le bienheureux (Arnulf) abondait de toutes bonnes choses »³⁷⁴.

Le rédacteur de la *Vita Beatricis*, quant à lui, explique son rôle dans la théologie mystique de Béatrice : la *caritas* est, dans un premier temps, un « don » de Dieu, puis un don de soi pour les autres³⁷⁵. Ce qui le conduit à cette affirmation : « la charité consiste dans la dilection de Dieu et de son prochain »³⁷⁶. Thomas de Cantimpré disserte bien de l'amitié spirituelle mais pas dans ses *Vitae*. C'est dans le *Bonum*

³⁷² « *sociam et consortem* » VJC II, 8.

³⁷³ « *fidelibus* » VJC I, 15 ; « *fidelium* » VJC II, 49-50.

³⁷⁴ « *Caritas est enim dulce et salubre vinculum mentium, sine qua dives pauper est, et cum qua pauper dives, per quam bonis omnibus vir beatus abundabat* » VA II, 1.

³⁷⁵ « *caritatis donum* » VB 263.

³⁷⁶ « *in dei proximique dilectione consistit caritas* » VB 246.

Universale de Apibus qu'il explique, en s'appuyant sur Sénèque, que les membres des communautés monastiques doivent mutuellement se prodiguer de l'amitié spirituelle par charité (BU II, 20)³⁷⁷.

Néanmoins, les images que les hagiographes lui associent fournissent quelques indices. Les hommes s'aiment au nom de la charité. Ainsi, Thomas de Cantimpré explique son affection pour Jacques de Vitry en ces termes : « Avec quelle charité je vous aime, avec quel amour sincère je vous embrasse »³⁷⁸.

Selon eux, c'est elle qui rend possible les relations ici-bas et permet aux hommes de rendre à Dieu son amour. Le modèle de charité chrétienne est Dieu lui-même, qui par Jésus à montrer toute l'étendue de son affection, pour les hommes (VJC I, 18) et même pour ses ennemis (VJC II, 36). L'ensemble de l'humanité est donc liée à Jésus par la charité depuis la Passion.

La *caritas* ordonne les relations, c'est une « règle »³⁷⁹. Elle assure à la fois une progression spirituelle bilatérale et universelle. Ainsi, Béatrice et sa compagne de Florival s'élevaient mutuellement par leurs admonestations pour progresser. Si le démon tentait l'une d'entre elles, elles se dressaient toutes deux contre lui. Elles s'admonestaient mutuellement à propos des observances régulières, se poussant à la pénitence pour tout manquement, et parlaient souvent ensemble de la vertu de l'obéissance, du contrôle de soi, des prières à répéter, des méditations à tenir et d'autres travaux de la vertu à accomplir (VB 27).

Elle finit par devenir une obligation sociale. Il y a un « devoir de charité » qui fait de chacun un être de compassion vis-à-vis de son prochain (VB 264)³⁸⁰. Ainsi, Béatrice de Nazareth, regardant dans le troisième miroir de son cœur, voyait l'être humain fait à l'image de Dieu. Elle comprenait qu'elle était tenue par le précepte de charité de l'aimer (VB 108). Dans son monastère virtuel, Béatrice attribue à la compassion le rôle d'infirmière (VB 112). La charité engendre une harmonie universelle puisque même les animaux sont concernés. Béatrice de Nazareth a tant de

³⁷⁷ Sur la conception de l'amitié chez les scolastiques du XIII^e siècle que Thomas de Cantimpré a pu connaître, voir : Bénédicte SÈRE, *Penser l'amitié au Moyen Âge. Étude historique des commentaires sur les livres VIII et IX de l'Éthique à Nicomaque (XIII^e-XV^e siècles)*, Turnhout, Brepols, 2007.

³⁷⁸ « *quam enim caritate vos diligam, quam sincero vos amore complectar* » VMO-S XXIII.

³⁷⁹ « *caritatis normam* » VB 264.

³⁸⁰ « *caritatis officium* » » VB 268.

compassion qu'elle en a pour le moindre animal et oiseau souffrant et elle ne peut supporter d'en voir un blessé ou tué sans ressentir un grand « affect de compassion »³⁸¹.

Elle est décrite tantôt comme un « lien », tantôt comme une alliance d'une exceptionnelle résistance, comme le fait le rédacteur de la *Vita Beatricis* lorsqu'il dépeint la relation affective entre Béatrice de Nazareth et Ide de Nivelles: Béatrice s'« attacha indissolublement par un lien d'amour » à Ide de Nivelles. Leur camaraderie était une sorte d'« alliance d'amour spirituel qui resta intacte toute leur vie durant »³⁸².

C'est donc une structure « indissoluble » qui unit spirituellement deux êtres³⁸³. En effet, la *caritas* confond bien plus qu'elle ne lie, elle engendre une unité spirituelle, soulignée parfois par l'expression « un corps et une âme uniques » (« *cor unum et anima sua* »), qui fait directement référence aux apôtres. Béatrice de Nazareth et sa compagne de Florival formaient ainsi une seule âme et un seul corps « comme on peut le lire au sujet des premiers disciples du Christ et comme il est dit dans les Actes des Apôtres »³⁸⁴.

L'expression, tirée des Actes (Act. 4.32), décrivant l'harmonie des premiers disciples du Christ, a été rapidement utilisée par les Pères pour qualifier l'idéal communautaire monastique. À partir du XII^e siècle, elle est souvent employée pour décrire les liens d'amitié individuelle, de préférence au terme *amicitia* qui est encore évité dans le cadre monastique.

Cette expression est utilisée par les hagiographes même pour les relations entre hommes et femmes, montrant que leur spiritualité permet de dépasser les questions du sexe et du genre. Ainsi, Gossuin de Bossut décrit rapidement la relation affective entre Arnulf et une femme dévote : elle lui était « liée d'un lien indissoluble d'amour saint si bien qu'ils ne formaient qu'un cœur et qu'une âme »³⁸⁵.

³⁸¹ « *compassionis affectu* » VB 268.

³⁸² « *vinculum* » VJC I, 22 ; II, 33 ; VB 50 ; « *nexu caritatis inseparabiliter semetipsam adjunxit* » ; « *contraherentur ex tunc spiritualis quidam inter utrasque dilectionis federa, que post etiam, indissoluta manserunt ipsis persistentibus in hac vita* » VB 50.

³⁸³ « *tam indissolubili caritatis affectu* » VB 50.

³⁸⁴ « *prout de antiquis christi discipulis legitur et in actibus apostolorum <habebatur>* » VB 27.

³⁸⁵ « *indissolubili sanctae dilectionis vinculo viro Dei adscrita, ita ut eis ad invicem esset cor unum et anima una* » VA II, 17.

La *familiaritas* - les termes «*familiaris*» et «*familiariter*» régulièrement utilisés dans le discours indirect mais rarement dans le discours direct, s dans tous les cas, bien moins utilisés que le vocabulaire de l'amitié - fonde une fréquentation pleine de douceur qui prépare le terrain pour d'autres liens plus profonds. Le vocabulaire de l'intimité est, d'ailleurs, extrêmement rare. Seule Béatrice à Florival reçoit les recommandations sur la communion d'une nonne avec qui elle est « proche et intime »³⁸⁶. C'est bien encouragés par la douceur de la familiarité d'Yvette de Huy que nombre d'hommes et de femmes quittèrent le monde pour vivre au milieu des lépreux³⁸⁷. Notons, néanmoins, que les familiers ne se confondent donc pas avec les amis. Des expressions qui accolent les deux termes telles que « amis familiers » ou « un ami parmi ses familiers » suggèrent une différence de sens entre les deux notions. Ils sont donc plus que des connaissances³⁸⁸.

La *familiaritas* suppose une proximité - sans que cela se réduise ni à une proximité géographique, ni à une proximité biologique- ou une fréquentation régulière des lieux et des personnes qui gravitent autour des *mulieres religiosae*³⁸⁹.

La familiarité englobe non seulement des personnes, mais aussi des espaces, des objets, comme en témoigne l'expression d'Hugues de Floreffe concernant un « jeune clerc, familier de l'endroit et de ces gens »³⁹⁰. Par ailleurs, la parenté s'exprime en d'autres termes. Yvette de Huy, par exemple, est une « amie et une familière d'un jeune homme, dont elle est également la parente »³⁹¹.

La *familiaritas* peut également faire référence à un statut religieux propre à quelques individus dans certains monastères cisterciens. Un personnel laïc peut effectivement être lié au monastère, incorporé à la *familias* de celui-ci et prendre alors le nom de familier. Au fil des textes, il est souvent difficile de déterminer si les mentions des familiers font référence à ce lien institutionnel ou font plutôt allusion à une intimité avec une personnalité religieuse. Il est très vraisemblable que les deux

³⁸⁶ « *admodum sibi familiaris et intima* » VB 65.

³⁸⁷ « *dulcine familiaritatis* » VIH XI (37).

³⁸⁸ VIH XXXV (97) ; VJC I, 29 et II, 45 ; VEE 28.

³⁸⁹ La proximité géographique s'exprime plutôt par le vocabulaire du voisinage. Ainsi, Guillaume de Ryckel prend soin d'Élisabeth « sa voisine et sa parente selon la chair » (VEE 18).

³⁹⁰ « *clericus quidam adolescens, loco familiaris et personis* » VIH XXIV (73).

³⁹¹ « *cui notus, familiaris, et amicus erat idem iuvenis, qui carne propinquissimus* » VIH XXXV (97).

usages puissent se confondre³⁹².

II- La parenté spirituelle et l'amitié dans le Christ : principes et fonctions dans les *Vitae*

Bien que ce soient autour de ces deux pivots, *caritas* et *familiaritas*, que se développe l'affectivité des *mulieres religiosae* dans les *Vitae*, les hagiographes ne proposent pas davantage de précision théorique sur ces deux notions - sans doute parce que le public de l'époque n'en a pas besoin - et font plutôt le récit d'affections spirituelles en action qui font évoluer l'identité des proches des *mulieres religiosae*. De familiers, certains deviennent tantôt des parents spirituels, tantôt des amis spirituels que les *mulieres religiosae* affectionnent tout particulièrement.

1) La parenté spirituelle

Les *mulieres religiosae*, en tant qu'enseignantes inspirées et intercesseuses spécialisées, sont des mères spirituelles. Les hagiographes les décrivent comme telles - l'adjectif spirituel étant parfois omis - de nombreux individus : Christine l'Admirable est une mère pour Louis II de Looz (VCM 41), tandis que Marie d'Oignies l'est pour le chevalier Yvan de Soignes (VMO II, 3), un marchand de Nivelles (VMO-S III) et aussi pour la recluse Heldewide de Willambroux (VMO II, 6), tout comme Lutgarde d'Aywières pour le chevalier Thiemer de Rogenies (VLA II, 24) et Thomas de Cantimpré lui-même (VLA II, 38).

Le cas échéant, les rédacteurs des *Vitae* expliquent que certains visiteurs sont des enfants spirituels : Yvette de Huy a un fils spirituel dans la personne d'un jeune prémontré [VIH XXX (88)] mais aussi une jeune fille [VIH XXIV (72)]. Enfin, Julienne de Montcornillon instruit une béguine dépressive comme si elle était sa « fille spirituelle »³⁹³.

³⁹² Sur ce type de personnel, voir Jean-Baptiste LEFÈVRE, « Histoire et institutions des abbayes cisterciennes (XII^e-XVII^e siècle) », p. 142-143.

³⁹³ « *filiam spiritualement* » VJC I, 36.

C'est leur entourage qui les désigne comme « mère spirituelle » et leur font endosser ce rôle. Les *mulieres religiosae* sont souvent interpellées par le vocable de « mère » (VCM 41), qui les positionne immédiatement en enseignante maternelle du fait de leur maturité spirituelle.

L'insertion du vocabulaire de la parenté spirituelle dans les *Vitae* renvoie à d'autres parentés spirituelles à l'œuvre dans la société chrétienne médiévale : la parenté de tous les chrétiens au Christ et entre eux, la parenté spirituelle du baptême, qui semblent se mélanger dans le cas des *mulieres religiosae*³⁹⁴.

Elles chérissent leurs enfants spirituels des deux sexes. Ainsi Yvette de Huy aime tout particulièrement une jeune fille des vierges de sa communauté, tout comme Marie d'Oignies a beaucoup aimé Heldewide.

Elles ont également de l'affection pour leurs propres pères et mères spirituels. Quelques rares ecclésiastiques, uniquement des prédicateurs, sont considérés des « pères spirituels » pour certaines femmes dévotes : Guy de Nivelles est celui de Marie d'Oignies, tandis que frère Siger est celui de Marguerite d'Ypres - leur petit nombre s'expliquant sans doute par la prédestination des saintes qui de fait ne sont engendrées que par le Seigneur³⁹⁵.

Cette paternité spirituelle des prédicateurs n'est ni une spécificité féminine - certains hommes se considèrent également affiliés à des prédicateurs, tel Guillaume habitant de Cambrai vis-à-vis de Jean de Cantimpré son père spirituel (VIC II, 7) - ni une particularité des Pays-Bas méridionaux. Césaire de Heisterbach mentionne également pour le monde rhénan, « l'abbé Florentius de Marienfeld, père spirituel et confesseur » d'Aleyde abbesse de Mainz³⁹⁶.

La paternité spirituelle des *Vitae* réside dans un processus d'engendrement par l'esprit vers Dieu, comme chez saint Paul (1 Cor. 4 :15 ; 1 Thess 2 :11), ce que permet la prédication, et ne se confond donc pas avec une paternité spirituelle institutionnelle. Les prédicateurs en tant que médiateurs du divin sont donc

³⁹⁴ D'autres cas de figures existent, voir entre autres: Karl HAUCK, « Formes de parenté artificielle dans le Haut Moyen Âge », *Famille et parenté dans l'Occident médiéval. Actes du colloque de Paris (6-8 juin 1974)*. Rome, École Française de Rome, 1977, p. 43-47.

³⁹⁵ VMO II, 3 ; II, 9 ; II, 10 ; VMY 6 ; 8 ; 10 ; 13-14 ; 18-20 ; 22 ; 24-26 ; 30 ; 32- 34 ; 36 ; 41 ; 45 ; 54.

³⁹⁶ « dominus Florentius Abbas de Campo sanctae Mariae, qui pater ejus fuerat spiritualis, atque confessor... » DM IX, 40.

particulièrement populaires chez les dévots. Thomas de Cantimpré voue une admiration sans borne à Jacques de Vitry après l'avoir entendu prêcher (*VMO-S XXIII*), tandis que Marie d'Oignies vénère littéralement les prédicateurs dont elle embrasse les pieds (*VMO II, 4*). Ainsi, Marie d'Oignies « aimait Jean de Dinant comme un père », tandis que Marguerite d'Ypres évoque un « amour mutuel » avec frère Siger³⁹⁷. Arnulf et une amie recluse s'aiment également mutuellement : elle était « très aimée dans le Christ par Arnulf » et elle « s'adressait à lui comme si c'était son propre père chéri »³⁹⁸.

La rupture avec la parenté conduit parfois certaines *mulieres religiosae* à se choisir une famille de substitution, comme Catherine de Louvain qui en se convertissant au christianisme et en devenant cistercienne perd définitivement tout contact avec ses parents. Catherine élabore alors des expériences mystiques qui lui donnent une nouvelle parenté en ayant une relation particulière avec la Vierge Marie désormais « sa seule parente » (*BU II, 29, 20*).

Cette affection mutuelle est un véritable levier de l'enseignement spirituel des *mulieres religiosae*, elle l'accompagne, le justifie et le légitime. Ainsi, Hugues de Floreffe lance à Yvette de Huy :

« Que ton désir du salut des autres est puissant pour ceux que tu aimes au point que tu ne te soucies plus de ton propre salut, aussi longtemps que tu peux élever les autres, en prenant leurs fardeaux pour toi-même. 'Tu montres de l'amour là où tu ne peux exercer d'autorité' »³⁹⁹.

L'affection spirituelle se substitue ainsi à l'autorité spirituelle que les *mulieres religiosae* ne peuvent officiellement exercer. Ainsi elles sont d'autant mieux écoutées et obéies qu'elles ont endossé la figure de mère spirituelle indulgente et porteuse de consolations. Les femmes dévotes acquièrent ainsi une autorité informelle et ambiguë, devant des « prédicateurs domestiques »⁴⁰⁰.

³⁹⁷ « valde enim eum diligebat et quasi pro patre eum habebat » *VMO II, 3* ; « mutua dilectio » *VMY 25*

³⁹⁸ « quae viro Dei Arnolfo plurimum in Christo dilecta... » ; « ...ipsum appellabat patrem suum charissimum » *VA II, 11*.

³⁹⁹ « ostendis affectum, etsi auctoritatem dare non possis » *VIH XXX (89)*.

⁴⁰⁰ Geneviève BÜHRER-THIERRY, Didier LETT, Laurence MOULINIER-BROGI, « Histoire des

Certains ecclésiastiques recourent à la même stratégie d'enseignement fondée sur la douceur et la compassion. Ainsi Jean de Cantimpré exhorte les nobles, grâce une « méthode merveilleuse » que Thomas de Cantimpré décrit précisément. Jean aborde les hommes de la noblesse de manière amicale sans condamner leurs fautes, puis il les séduit par des conversations humbles et gracieuses et ainsi il les éloigne progressivement de leurs péchés habituels. Le noble Robert Mauvoisin est converti de cette manière après une seule rencontre lors d'une fête de Noël (*VJC* II, 8b).

Autour d'elles se pressent alors des enfants spirituels dont certains, souhaitant bénéficier d'un soutien continu de leur part, se sont littéralement fait adopter. Bien que les *Vitae* ne mentionnent pas de rite religieux d'adoption, le vocabulaire mis en œuvre fait bien référence à une telle pratique. Certains liens interindividuels sont similaires à ceux existant entre les parrains et marraines avec leurs filleuls. En effet, l'*adoptio* se caractérise par trois éléments. Elle ne recouvre pas de liens de filiation, elle se fonde sur l'amour entre les contractants, qui doivent s'aimer comme des frères, comme un père aime son enfant⁴⁰¹.

Par ailleurs, d'autres sources montrent que certaines femmes mystiques étaient bel et bien choisies comme marraines : Élisabeth de Thuringe, présente lors des accouchements de femmes pauvres, devenait la marraine des nouveau-nés. Douceline de Digne était choisie comme marraine des enfants de grands laïcs provençaux qui l'admiraient (chapitre IX)⁴⁰².

Les hommes saints contemporains des *mulieres religiosae* sont eux aussi sollicités pour devenir parrain. Ainsi Jean de Cantimpré, devenu le directeur spirituel de la comtesse Marie de Champagne, l'assiste par ses prières pendant son accouchement. À peine la délivrance eut-elle lieu que les matrones sortirent du palais

femmes et histoire du genre dans l'Occident médiéval », *Historiens et Géographes*, n° 392, dossier « Histoire des femmes » coordonné par Anne-Marie SOHN (1^{ère} partie), octobre 2005, p. 135-146.

⁴⁰¹ Anita GUERREAU-JALABERT, « Qu'est-ce que l'*adoptio* dans la société chrétienne médiévale ? », *Médiévales*, n° 35, 1998, p. 33-49 ; sur le fonctionnement du parrainage, consulter: Bernhard JUSSEN (traduit par Florence et Gérald CHAIX), « Le parrainage à la fin du Moyen Âge: savoir public, attentes théologiques et usages sociaux », *Annales ESC*, 47^e année, n° 2, 1992, p. 467-502 et Christiane KLAPISCH-ZUBER, « Parrains et compères. À propos d'un « bon » rapport social (note critique) », *Annales ESC*, 54^e année, n° 3, 1999, p. 739-745.

⁴⁰² *La Vie de sainte Douceline*, Geneviève BRUNEL-LOBRICHON (éd.), dans Danielle RÉGNIER-BOHLER (dir.), *Voix de femmes au Moyen Âge. Savoir, mystique, poésie, amour, sorcellerie XII^e-XV^e siècle*, Paris, Robert Laffont, 2006, p. 283-370.

et offrirent la fillette au saint, qui « la reçut et la bénit »⁴⁰³. Thomas de Cantimpré précise d'ailleurs qu'à son baptême, à la demande de ses parents, elle reçut le prénom de Jeanne bien que n'ayant aucun parent de ce prénom.

Quelques individus sont placés dès l'enfance dans la maternité spirituelle des *mulieres religiosas*. Yvette de Huy a ainsi deux jeunes protégés : une jeune fille « qu'elle aimait particulièrement, instruite et exhortée, adoptée comme une fille spéciale dès son enfance » et un jeune chanoine prémontré, « spécialement recommandé à Yvette depuis son enfance comme un fils spirituel »⁴⁰⁴. D'autres, à l'âge adulte, se vouent à leur maternité spirituelle, tel le chevalier Thiemer qui demande « à être reçu comme son fils spirituel comme c'est la coutume dans pareils cas », précision importante qui suggère une sorte de tradition informelle chez les laïcs dans les Pays-Bas méridionaux du XIII^e siècle⁴⁰⁵.

2) *L'amitié spirituelle*

Aux enfants spirituels s'ajoutent des amis spirituels, là encore des deux sexes et de statut très différent. Les mentions sont plus ou moins précises en fonction des hagiographes.

L'existence de liens et notamment de liens d'amitié sont parfois corroborés par d'autres sources telles que les lettres, ce qui permet de confirmer certaines mentions floues des *Vitae*. Quelques lettres échangées dans le milieu béguino-cistercien des Pays-Bas méridionaux du XIII^e siècle ont été conservées : deux lettres de Jacques de Vitry destinées à Aywières, mais aussi les trente et une lettres d'Hadewijch d'Anvers adressées à ses amies du groupe de femmes pieuses auquel elle avait participé, deux lettres de Thomas le Chantre de Villers à sa sœur Aléide qui lui aurait demandé des lettres et des visites et des nouvelles de leur frère Godefroid Pacôme.

Les *Vitae* témoignent également de quelques échanges épistolaires : Marie

⁴⁰³ « *quam ille cum gratiarum actione suspectam sacre orationis benedictione perfudit* » VIC III, 4

⁴⁰⁴ « *quam prae ceteris unice diligebat, instruebat, et exhortabatur, eo quod in specialem filiam ab annis infantiae iam dudum adoptaverat* » VIH XXIV (72) ; « *qui specialiter sanctae huic ab infantia commendatus fuerat in filium spiritualem* » VIH XXX (88).

⁴⁰⁵ « *et se ab illa, sicut in talibus mos est, in spiritualem filium recipi postularet* » VLA II, 24.

d'Oignies fait parvenir une lettre à un ses amis, sans doute Jacques de Vitry, après avoir reçu une vision de son ordination à Paris, vision qu'elle rapporte dans la lettre (VMO II, 7). Ces indices suggèrent que les *mulieres religiosae* et leurs proches travaillaient à travers ces lettres à entretenir leur relation et leur affection. Jacques de Vitry adresse ainsi une lettre à Dame Lutgarde de Saint-Trond (lettre II), tandis que Thomas le Chantre s'adresse à sa sœur dans la première lettre par ces mots : « Ma très chère sœur » « ma très chère »⁴⁰⁶.

Les missives envoyées permettent d'entretenir l'affection spirituelle malgré l'absence et l'éloignement, comme le montre la lettre II de Jacques de Vitry, alors évêque d'Acre. Rédigée entre novembre 1216 et mars 1217, et adressée simultanément « aux maîtres parisiens Guillaume du Pont de l'Arche, Raoul de Namur, Alexandre de Courçon et Philippe archidiacre de Noyon », et à « Dame Lutgarde de Saint-Trond, son amie très spéciale, et au couvent d'Aywières », elle détaille non seulement son voyage de Gênes à Acre et sa découverte de la Terre Sainte, mais rappelle aux destinataires les principes de l'amitié spirituelle. Les esprits que le Saint Esprit a unis ne peuvent être séparés ni par une distance géographique, ni par une distance temporelle, car les amis spirituels se souviennent éternellement les uns des autres, comme ils doivent se souvenir de lui, en priant pour lui notamment et en donnant en retour de leurs nouvelles, et comme bien sûr il se souvient d'eux.

D'après les *Vitae*, Lutgarde d'Aywières est liée à Marie d'Oignies (VLA III, 8), ainsi qu'à Sybille de Gages (VLA III, 6), tout comme Ide de Nivelles est attachée à Béatrice de Nazareth (VIN 2 ; VB 50). Certains ami(e)s spirituel(le)s restent malheureusement anonymes : Marie d'Oignies reçoit la visite d'amies (VMO I, 6), tandis qu'Ide de Nivelles est liée par amitié à une sœur de La Ramée (VIN 4) et Béatrice par un pacte de camaraderie à une jeune fille de Florival (VB 27).

Les relations mixtes ne sont pas en reste. Nombreuses, elles semblent tout à fait admises par l'entourage des *mulieres religiosae* et mieux encore, par les rédacteurs des *Vitae*, qui n'omettent pas de les rapporter, en employant d'ailleurs une même terminologie sans considération pour le sexe, le statut ou la fonction des

⁴⁰⁶ « *amantissimae sorori suae* » et « *carissima* ».

personnes en question.

Yvette de Huy est amie avec un jeune moine [*VIH XXXV* (97)], alors que Marie d'Oignies est particulièrement liée à Jean de Dinant surnommé le Jardinier (*VMO II*, 3), à Richard de Manechan et à un abbé cistercien (*VMO II*, 3 et 12). Lutgarde est l'amie de Jacques de Vitry (*VLA II*, 3-4 et *III*, 9), mais aussi de Baudouin de Barbençon qui est également un ami de Marie d'Oignies (*VLA III*, 8), de Simon, l'abbé de Foigny (*VLA II*, 4), de Jean abbé d'Aflighem (*VLA II*, 27 et *III*, 16) et enfin du maître général des dominicains, Jourdain de Saxe (*VLA III*, 3 et *BU II*, 57, 53-54) lui-même ami intime de Diane d'Andalo. Ide de Nivelles est amie avec un abbé cistercien (*VIN* 25) et deux prêtres (*VIN* 27), tandis que Béatrice de Nazareth entretient des amitiés avec des hommes (*VB* 207), notamment avec un ami très cher dans le Christ (*VB* 239). Julienne de Montcornillon, amie de Gobert d'Aspremont (*VJC II*, 50), considère Jean de Lausanne comme un de ses plus proches amis (*VJC II*, 22 et 45).

Si le terme *amicitia* n'apparaît pas, celui d'*amicus*, *a* est très largement utilisé, notamment au discours indirect avec « *amicus, a spiritualis* », « *amicus, a specialis* », « *amicus in Christo* », précautions de langage qui placent délibérément la relation dans le champ du spirituel. Ainsi, Thomas de Cantimpré se présente comme un « ami et un frère dans le Christ » du dominicain Siger, tandis que Jean de Lausanne est pour Julienne « un de ses très chers amis dans le Christ »⁴⁰⁷.

Le terme *amicitia* n'est utilisé par aucun des hagiographes des Pays-Bas méridionaux du XIII^e siècle à notre connaissance, bien que les auteurs monastiques tendent à l'utiliser à la place de *familiaritas* dès le XI^e siècle, le terme ayant perdu alors sa dimension païenne et laïque tout en induisant une relation individuelle dégagée d'une pratique idéale communautaire.

Chez les Pères de l'Église le terme *amicitia* était proscrit quand il s'agissait de femmes, mais celui-ci semble évité dans les *Vitae* des Pays-Bas méridionaux du XIII^e siècle mêmes dans le cas d'amitiés spirituelles entre hommes, selon Brian Patrick McGuire. D'après Huguette Legros, avant le XII^e siècle, dans le monde féodal, le mot « ami » est souvent utilisé pour désigner un membre de la famille,

⁴⁰⁷ « *amico et fratri in Christo* » *VMY* prologue ; « *dilectissimi in christo amici sui* » *VJC II*, 45.

mais également pour les vassaux les plus proches de leur seigneur. Puis le terme perd son sens juridique pour se centrer sur sa portée affective, au moment où l'on redécouvre l'amitié antique. À la fin du XII^e siècle, la confusion entre le registre de l'amitié et celui de l'amour est très marquée.

Ce vocabulaire de l'amitié spirituelle avec ses choix n'est pas qu'une convenance de la littérature hagiographique mais semble plutôt une habitude littéraire de l'époque. Ainsi Jacques de Vitry, dans la lettre II qu'il écrit à Lutgarde d'Aywières, utilise la même terminologie en adressant sa missive à « Dame Lutgarde de Saint-Trond, mon amie spirituelle, et au couvent d'Aywières »⁴⁰⁸.

Dans certains cas, la nature de la relation et de l'affection reste vague. Ainsi, Jacques de Vitry, manifestement très lié à Marie d'Oignies, se décrit comme son familier et non comme son ami, tandis que Lutgarde pleure amèrement la disparition de Jean de Liroux sans que soit précisé exactement quelle était leur relation. Le frère Bernard côtoie régulièrement Lutgarde, il a vraisemblablement été son confesseur sans qu'il y ait pour autant d'affection relevée dans la *Vita*⁴⁰⁹.

Certains changent de statut - parent ou ami spirituel-, au sein de l'affection spirituelle, au gré des circonstances : ainsi Thomas de Cantimpré se déclare être à la fois le fils spirituel de Lutgarde et son un ami intime⁴¹⁰.

Enfin, les *Vitae* ne témoignent qu'exceptionnellement de l'existence d'amis issus du siècle et qui par conséquent ne sont pas unis spirituellement aux *mulieres religiosae*. Ainsi, Yvette de Huy pendant les premiers moments de son veuvage côtoie des amis, qui semblent être surtout des proches de la parenté. Parmi eux se trouve un jeune homme du lignage de son défunt époux [*VIH VIII* (20)]. Ce type d'amis est préoccupé par des affaires séculières, le mariage, l'amour physique et les intérêts familiaux. La conversion et surtout le départ à la léproserie permettent de se dégager de ces amitiés séculières. En revanche, les signes d'amitié céleste sont nombreux entre les saints et Dieu⁴¹¹. Les amis et parents spirituels se connaissent souvent les uns les autres au delà du pivot qu'est la *mulier religiosae* et forment ainsi

⁴⁰⁸ « Domne Ligardi de sancto Trudone, amice sue spiritualissime, et conventui de Awiria... ».

⁴⁰⁹ Pour Marie d'Oignies et Jacques de Vitry, lire : *VMO* prologue ; II, 4 ; II, 6-7 ; II, 9 ; II, 10 ; II, 11 ; pour Lutgarde et Jean de Liroux, voir : *VLA* I, 22 ; II, 8 ; frère Bernard : *VLA* I, 7 ; II, 16 ; II, 40 ; III, 5 ; III, 7 ; III, 9 et *BU* II, 2, 3.

⁴¹⁰ Au sujet de Thomas de Cantimpré et Lutgarde, se reporter à : *VLA* Prologue ; I, 7 ; I, 15 ; II, 32 ; II, 38 ; III, 3 ; III, 9 ; III, 16 ; III, 19.

⁴¹¹ *VJC* I, 16 ; II, 20 ; II, 29.

une sorte de nébuleuse sociale que le croisement des *Vitae* permet de mettre au jour⁴¹².

À défaut là encore de proposer une définition claire de l'amitié spirituelle, les hagiographes décrivent, néanmoins, les principes de fonctionnement des amitiés spirituelles qu'ils donnent à voir dans les *Vitae*. Aux intercessions et à l'enseignement spirituel organisé de façon sensiblement différente s'ajoutent d'autres pratiques où se déploie l'affection spirituelle.

D'après les rédacteurs des *Vitae*, l'activité préférée des amis spirituels semble être les conversations religieuses tant ils les décrivent souvent en train de dialoguer pour s'édifier mutuellement (*VB* 27). Les *mulieres religiosae* y dispensent notamment leurs conseils (*VJC* I, 16 et 33) et certains de leurs amis spirituels viennent spécialement les consulter dans l'objectif de recueillir leurs précieuses recommandations (*VMO* II, 6). Ainsi un des amis spirituels de Marie d'Oignies, ayant reçu la visite d'un noble qui lui avait proposé de devenir son précepteur, demande à cette dernière s'il doit accepter ce poste (*VMO* II, 6). Certains conseils sont destinés aux seuls amis spirituels. Julienne de Montcornillon, par exemple, informe uniquement ses amis proches qu'après la salutation à la Vierge il faut ajouter la phrase de consentement prononcée par Marie « Voici la servante du Seigneur, qu'il le soit fait selon ta parole » (*VJC* I, 16).

Ces conversations spirituelles sont également l'occasion pour les *mulieres religiosae* de révéler le contenu de leurs visions divines (*VCM* 6-8) ou de répondre à des questions complexes en matière de religion. Ainsi, Marie d'Oignies voit ses amis lui demander de raconter ce qu'elle sent et souvent elle répond qu'elle est indigne des faveurs dont ils veulent goûter le fruit à travers elle. Mais l'Esprit saint la pousse, néanmoins, à faire d'utiles révélations, ce qui lui permet de sauver des amis en péril (*VMO* II, 2). Jacques de Vitry en particulier l'interroge sur de nombreux points : son don des larmes (*VMO* I, 5), la tentation éventuelle d'une gloire liée à ses révélations (*VMO* II, 2), les jours de jeûne (*VMO* II, 4), l'opportunité de sa participation au pèlerinage dans le Midi albigeois (*VMO* II, 7). Lutgarde d'Aywières est questionnée, à son tour, par un ami intime sur différentes questions religieuses : la façon dont elle

⁴¹² Voir en annexe (n° 11) le réseau social global des premières *mulieres religiosae*.

voit le visage du Christ (VLA III, 9), la manière dont elle distingue les saints les uns des autres dans ses visions (VLA III, 13). Les amis d'Ide de Nivelles lui demandent même ce qu'elle ressent quand on l'insulte ou la loue (VIN 31). Certaines *mulieres religiosae* confient d'ultimes révélations très peu de temps avant leur décès et cherchent d'autant plus la présence d'amis à leur chevet. Ainsi, lorsque Julienne tomba malade, elle demanda Jean de Lausanne mais aucun de ses amis ne vint la voir, aussi elle ne put donc confier les secrets de sa vie spirituelle à personne. Elle envisagea de les faire écrire mais on ne trouva personne plus écrire sous sa dictée (VJC II, 45).

Les amis spirituels des *mulieres religiosae* semblent donc avoir le privilège de bénéficier non seulement de conseils spirituels particuliers, mais également de la primeur de certaines visions. C'est même parfois sur ces révélations divines que l'amitié spirituelle se construit, comme c'est le cas pour la béguine Isabelle de Huy. Elle devient la compagne et l'associée de Julienne « non par l'écoute humaine mais par la révélation et la connaissance pure », une fois qu'elle-même a reçu des révélations divines au sujet de la Fête-Dieu⁴¹³.

Si l'amitié spirituelle avec les *mulieres religiosae* donne ainsi un accès direct à leur savoir sacré comme le permet la parenté spirituelle, la situation est, néanmoins, sensiblement différente.

Le contenu et la méthode d'enseignement ne sont pas les mêmes dans les deux relations et la posture de l'élève est radicalement opposée dans l'un et l'autre cas : l'ami spirituel est l'égal de la *mulier religiosa*, tandis que l'enfant spirituel lui est inférieur par l'âge et l'expérience spirituelles et par les mérites personnels. Parenté et amitié spirituelles peuvent donc coexister dans une même relation en fonction de la posture de l'interlocuteur de la *mulier religiosa*. Ainsi Lutgarde d'Aywières a un ami spécial qui tombe dans le péché et vient alors la voir « comme sa propre mère » (VLA III, 15).

L'amitié spirituelle avec les *mulieres religiosae* permet également de bénéficier tout particulièrement de mesures d'intercession, à tel point qu'intercession

⁴¹³ « non ex auditu ab homine sed per revelationem et meram cognitionem » VJC II, 8.

et amitié semblent inextricablement liées. Ainsi, une femme dévote persuade un prêtre séculier encore attiré par la gloire du siècle de rencontrer Arnulf à la fois « pour devenir son ami et obtenir le bénéfice de ses prières »⁴¹⁴.

Aussi, on se presse pour faire partie du cercle de privilégiés que sont les amis spirituels pour se garantir une protection spirituelle efficace et durable et, une fois admis, on s'inquiète d'être en bonne place dans les prières des *mulieres religiosae*. Ainsi, on demande à Yvette de Huy si pendant ses ravissement elle était en mesure de se souvenir de « ses familiers ou de ses amis » de façon à prier plus effectivement pour leur salut quand elle se sentait en présence du Seigneur [VIH XXIII (70)]⁴¹⁵ ; alors que Jacques de Vitry précise que Marie d'Oignies, pour sa part, en était incapable, car quand son esprit montait progressivement vers Dieu pour le rejoindre, si bien qu'elle ne pouvait plus prier pour ses amis si chers fussent-ils, ni même penser aux anges (VMO II, 7).

Les femmes dévotes se préoccupent également d'obtenir les prières de leurs proches. La même Yvette de Huy, ayant reçu la révélation du moment de la mort de « certaines personnes religieuses de ses familiers » leur demandait de prier pour elle afin que grâce à leurs prières Dieu ait la miséricorde de lui pardonner ce qui devait être encore corrigé en elle⁴¹⁶.

Certaines pratiques d'intercession semblent être réservées aux proches auxquels les *mulieres religiosae* sont très attachées.

Les échanges de cadeaux coûteux sont rares dans les *Vitae*, étant donné le dénuement, volontaire ou non, des *mulieres religiosae*. Les dons de terres et de revenus à l'adresse d'institutions religieuses, enregistrés dans d'autres types de documents, ne constituent pas la matière habituelle des rédacteurs des *Vitae*, à quelques exceptions près.

Un chanoine et sa sœur donnent bien des revenus à l'église Saint-Martin de Liège pour que la Fête-Dieu y soit célébrée à perpétuité (VJC II, 7), tandis que l'archidiacre de Liège, Jean d'Aische, informé des mésaventures de Julienne et de

⁴¹⁴ « *ejusque familiaritatem, [qui a religione celebret habebatur, et orationes pariter] sibi acquireret* » VA II, 13.

⁴¹⁵ « *familiarium suorum vel amicorum* ».

⁴¹⁶ « *ipsa vero familiaribus suis quibusdam, personis utique religiosis...* » VIH XLII (110).

ses compagnes leur laisse sa maison près de l'église Saint-Aubain de Namur, puis une terre près d'un hôpital qu'il fit construire (*VJC* II, 32). L'hagiographe a peut-être pu compulser les archives de ces donations et les mentionne pour donner un caractère plus authentique à son récit.

Quant aux objets précieux, seul Jacques de Vitry, profitant de son séjour en Terre Sainte, semble être en mesure de faire de somptueux cadeaux. Il fait envoyer une lourde tasse d'argent remplie de noisettes à Hugolin d'Ostie (*VMO-S* XV). Au prieur Gilles d'Oignies il fait parvenir des vêtements épiscopaux, avec beaucoup d'autres habits de lin fin, de la vaisselle d'autel en or et en argent (*VMO-S* XII), cadeau confirmé par une lettre de Jacques de Vitry (lettre VI). Il envoie également à Oignies plusieurs autres objets précieux qui furent montés en reliquaires, mais surtout un morceau de la Croix, ce qui fait alors de la petite communauté d'Oignies une des mieux dotées aux côtés de prestigieuses abbayes et collégiales telles que celles de Namur et Walcourt⁴¹⁷.

Les *mulieres religiosae* font cadeaux d'objets personnels, avec la conscience qu'ils ont valeur de reliques. En effet, ces restes sacrés assurant une protection pour soi mais aussi pour ses proches, sont des objets particulièrement utilisés comme cadeaux pour resserrer les liens d'amitié entre individus, ou bien pour renforcer les rapports religieux entre des communautés éloignées, ou bien encore pour consacrer des relations de nature politique et ecclésiastique⁴¹⁸. Ainsi, Marie d'Oignies, de son vivant, lègue à Jacques de Vitry qu'elle sait ne plus revoir, la corde qui lui serrait la taille, le mouchoir avec lequel elle essuyait ses larmes et d'autres petites choses (*VMO* II, 10), tandis que Julienne, en guise de bénédiction, donne tantôt une pomme (*VJC* I, 26), tantôt son bonnet (*VJC* I, 36) ou son mouchoir (*VJC* I, 41). Notons que les laïcs non dévots échangent également des objets personnels qui ont davantage une fonction de souvenir et ne sauraient être des reliques *stricto sensu*. Hugues de Floreffe rapporte ainsi l'histoire d'un certain moine aidé par Yvette de Huy, qui lors de sa première année de profession monastique, avait eut la permission de rentrer au foyer familial. À cette occasion, il revoie une jeune femme qui lui donne un

⁴¹⁷ Brenda M. BOLTON « Mary of Oignies: a friend to the saints », 213-214.

⁴¹⁸ . Sofia BOESCH GAJANO, article « Sainteté », dans Jacques LE GOFF et Jean-Claude SCHMITT (dir.), *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*, Paris, Fayard, 1999, p. 1023-1037 et notamment p. 1026.

magnifique tissu de façon à ce qu'il se souvienne d'elle [VIH XXXV (97)].

Certaines *mulieres religiosae* participent même activement au trafic de reliques, comme Élisabeth de Spalbeek via Guillaume de Ryckel. L'abbé de Saint-Trond en distribue, en effet, à d'autres proches de son monastère et de la *mulier religiosa* : Catherine de Louvain - désignée dans le texte comme une religieuse homonyme de sainte Catherine, d'origine juive, abbesse du Parc - et Marie de Turri, près de Lille - amie d'Élisabeth de Spalbeek-, trois religieuses d'Épinlieu et l'abbaye de femmes de Prémy, aux côtés des membres masculins de l'abbaye de Vauclair⁴¹⁹. Pour Jesse Njus, le réseau de relations construit par Élisabeth de Spalbeek est justement confirmé et complété par l'inventaire de reliques dressé par Guillaume de Ryckel et ces échanges de reliques sont mis en œuvre pour renforcer les liens établis⁴²⁰.

Outre des reliques, les *mulieres religiosae* ont pu recevoir de leurs proches d'autres types de cadeau, comme par exemple des images religieuses. Élisabeth de Spalbeek, par exemple possède un diptyque représentant la Crucifixion (VEE 7), peut-être offert par Guillaume de Ryckel ou par un proche ecclésiastique. Jeffrey Hamburger a démontré dans le cas des dominicaines d'Unterlinden que ce don d'images ou de reliques était justement mis en œuvre pour renforcer les liens nés de la *cura monialium* entre le clerc et la moniale, et il est vraisemblable que ce soit déjà le cas entre Guillaume de Ryckel et Élisabeth de Spalbeek⁴²¹.

Outre les échanges de reliques, les *mulieres religiosae* mettent leur propre corps vivant au service des habituelles pratiques d'intercession, mais pour les amis spirituels il est davantage meurtri, comme si la chair mortifiée devenait un cadeau fait par amitié. C'est particulièrement clair dans le cas d'Arnulf de Villers, car il dédie précisément chacune de ses mortifications corporelles à ses amis des deux sexes. Lors de ses séances de flagellation, il murmure ainsi : « Je dois me montrer

⁴¹⁹ Un inventaire établi à Saint-Trond permet de saisir toute l'importance du don de reliques - en l'occurrence des onze mille vierges - dans les réseaux de relations construites autour de l'abbaye de Saint-Trond. Sur la captation des reliques des onze mille vierges par Saint-Trond, voir Philippe GEORGE, « À Saint-Trond, un import-export de reliques des Onze Mille Vierges au XIII^e siècle ».

⁴²⁰ Consulter en annexe (n° 12) l'arborescence des dons des reliques des onze mille vierges d'après les documents de l'abbaye de Saint-Trond.

⁴²¹ Sur les images chez les dominicaines d'Unterlinden, voir Jeffrey F. HAMBURGER, « Le *Liber miraculorum* d'Unterlinden: une icône dans l'écrin de son couvent », dans Jeffrey H. HAMBURGER, Francis RAPP, Claude SCHMITT, *Les dominicaines d'Unterlinden*, Exposition à Colmar au musée d'Unterlinden 9 décembre 2000-10 juin 2001, t. I, Paris, Somogy, 2001, p. 190-225.

brave et courageux, mes amis en ont cruellement besoin ; ce coup est pour untel, celui-là pour untel, prend ça au nom de Dieu » et il nomme ainsi tour à tour un frère, des amis, des femmes dévotes qu'il aime dans le Christ (VA I, 11). Chacune de ses souffrances corporelles réalisées par « charité » sont offertes en sacrifice pour leur bien être (VA II, 1).

Plus rarement, les *mulieres religiosae* offrent des grâces célestes à leurs amis spirituels, soit de leur propre chef, soit à la demande de ces derniers. Béatrice de Nazareth, par exemple, demande à Ide de Nivelles de lui obtenir qu'il la revigore par des grâces données aux élus. Ide lui répondit que c'est à Noël elle ressentirait cette grâce (VB 52). Les convers et moines cisterciens sont tout aussi sollicités. Ainsi, un moine cistercien familial d'Arnulf, tombé malade, lui demande de lui envoyer Dieu le jour de la sainte Lucie. Arnulf promet et le moine connaît effectivement la grâce ce jour-là (VA II, 9). De même, Baudouin, un frère lai de Villers, et Abond deviennent « si familiers » qu'Abond lui propose ses prières⁴²². Baudouin lui demande alors de prier la Vierge pour qu'elle lui apparaisse. Comme Abond ne peut rien lui refuser, la Vierge apparaît à Baudouin et sa vue le console (VAb 19).

Le partage d'extase mystique entre amis spirituels est plus exceptionnel encore. Élisabeth de Spalbeek a ainsi des ravissements simultanés avec « une vierge, prénommée Marie », vivant à Lille - c'est d'ailleurs par cet unique moyen qu'elle la connaît sans l'avoir jamais rencontré en chair et en os⁴²³. Béatrice de Nazareth fait la même expérience avec « un ami très cher dans le Christ »⁴²⁴. Leurs deux esprits, joints dans l'amour de façon inexplicable, étaient unis si fortement dans le Christ qu'ils ne faisaient qu'un esprit. Le Seigneur révéla à Béatrice qu'il prenait plaisir à cette union de leur esprit et qu'il l'approuvait (VB 239). De la même façon, Ide de Nivelles est ravie en même temps qu'un prêtre pieux de ses familiers alors qu'elle-même se trouve à La Ramée et lui au monastère de Val-des-Vierges où il discute avec l'abbesse (VIN 27). Il a une vision d'Ide demandant au Seigneur de donner une part de la grâce divine reçue grâce à la communion au prêtre célébrant alors la messe. Celui-ci, à genoux devant Dieu, penche la tête comme pour se faire bénir. Ide

⁴²² « *tantam familiaritatem...* ».

⁴²³ « *cujusdam virginis ejus nomen Maria* » VEE 24.

⁴²⁴ « *quidam amicus in christo sibi dilectissimus* ».

s'approche et lui donne un baiser saint si bien que le prêtre sentit son esprit lié à celui d'Ide. Après ce baiser, il reçoit davantage de grâce et une nouvelle façon de penser Dieu (VIN 27).

Dans les *Vitae*, l'amitié spirituelle autorise et même réclame une telle harmonie spirituelle que tous les clivages sont gommés : le sexe, le statut religieux, la fonction ecclésiastique.

Certains moments sont l'occasion de manifester tout spécialement les liens d'amitié spirituelle. Le décès des *mulieres religiosae* souvent décrit dans les *Vitae* permet de déterminer à quel point ce temps particulier permet de manifester avec force la solidarité spirituelle au sein de l'amitié spirituelle⁴²⁵.

Les amis viennent assister aux derniers moments des *mulieres religiosae*, frappées par une ultime maladie comme le veut la tradition hagiographique⁴²⁶. Marie d'Oignies reçoit la visite de ses amis et de ses connaissances, notamment de Foulque de Toulouse (VMO II, 11) et Jacques de Vitry (VMO II, 13). Lutgarde d'Aywières reçoit la visite de Guillaume, frère lai d'Afflighem, puis de l'abbé Jean d'Afflighem, elle garde aussi quelque temps Sybille de Gages auprès d'elle (VLA III, 16). Ide de Nivelles, au contraire, refuse certains visiteurs y compris ses sœurs en raison de l'impureté de leur esprit (VIN 33). La *mulier religiosa* les fait même demander, comme Yvette de Huy qui fait appeler l'abbé Jean de Floreffe [VIH XLVI (116)] et son fils aîné abbé cistercien d'Orval [VIH XLVII (117)], ou comme Julienne de Montcornillon cherche à savoir si Jean de Lausanne viendra la voir (VJC II, 45).

Les amis se pressent pour ne pas arriver trop tard, car ces derniers entretiens sont l'occasion d'être recommandé une dernière fois à Dieu par une mourante qui a d'autant plus de chance d'être entendue que c'est une élue de Dieu. Marie d'Oignies, par exemple, recommande Jacques de Vitry à Dieu (VMO II, 4), mais aussi chacun de ses amis (VMO II, 11). La pratique habituelle au XIII^e siècle est plutôt inverse : ce sont les amis survivants qui se doivent de prier pour les morts. Thomas de Cantimpré insiste notamment sur l'efficacité des suffrages pour les défunts, en particulier ceux

⁴²⁵ Michel LAUWERS, article « mort(s) », Jacques LE GOFF et Jean-Claude SCHMITT (dir.), *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*, Paris, Fayard, 1999, p. 771-787.

⁴²⁶ Pierre BOGLIONI, « La scène de la mort dans les premières hagiographies latines », dans Claude SUTTO (dir.), *Le sentiment de la mort au Moyen Âge*, Montréal, éd L'auréal, 1979, p. 183-210.

que doivent faire les amis pour les âmes du Purgatoire (*BU II*, 53, 14). Cette ultime intercession n'est pas une spécificité des amitiés spirituelles des *mulieres religiosae*. Les saints hommes contemporains sont également très entourés et sollicités avant leur mort. Les frères de Cantimpré se réunissent à Prémy, dans la communauté de sœurs, où Jean de Cantimpré attend la mort (*VIC III*, 6), tandis qu'après sa fatale chute de cheval, Gobert d'Aspremont reçoit la visite à l'infirmerie de plusieurs moines (*VGA II*, 88).

Avant leur décès, dont elles ont traditionnellement la prescience, les *mulieres religiosae* cherchent à être rassurées sur le sort réservé aux âmes de leurs amis spirituels. Ide de Nivelles, par exemple, lors de la visite *post mortem* de Marguerite d'Avesnes, lui demande ce qui attend ses amis, morts ou vivants (*VIN 10*), alors que Lutgarde d'Aywières reçoit directement le même type de révélation pour son ami Jean d'Afflighem (*VLA III*, 16).

Si leurs propres amis sont à l'article de la mort, les *mulieres religiosae* redoublent de prières. Ainsi, Julienne de Montcornillon avait l'habitude de montrer une sollicitude extrême pour « ses proches et amis » qui quittent le monde afin de libérer des peines purgatoires, aussi elle priait Dieu personnellement ou faisaient prier des personnes religieuses en ce sens⁴²⁷. Les amis des *mulieres religiosae* prient, eux aussi, plus ardemment pour elles lorsqu'elles sont malades (*VMO II*, 5). La maladie et l'approche de la mort sont donc l'occasion de manifester leur amitié spirituelle dans véritable un réseau d'intercession mutuelle.

Enfin, les amis morts, présents eux aussi à leur chevet, accueillent les *mulieres religiosae* dans l'au-delà. Marie d'Oignies reçoit la visite de personnages divins, notamment saint André, la Vierge, Dieu, des anges, mais aussi celle de ses défunts amis dont Jean de Dinant et Richard de Manechan (*VMO II*, 12), tandis que Lutgarde d'Aywières, visitée par la Vierge et Jean Baptiste, voient « certains de ses amis spéciaux » déjà morts l'assurer qu'ils seraient de nouveau réunis⁴²⁸. Les amis, vivants et morts, constituent une chaîne sociale, que le décès de la *mulier religiosa* met au jour et cristallise. Les pactes de visites et les visites *post mortem* elles-mêmes révèlent justement l'importance de l'amitié spirituelle.

⁴²⁷ « *familiaribus et dilectionibus* » *VJC II*, 37.

⁴²⁸ « *ei quidam amicorum ejus specialium* » *VLA III*, 13.

En effet, les visites *post-mortem* ne se pratiquent qu'entre proches, faisant un lien entre l'ici-bas et l'au-delà, en mettant en contact l'âme d'une personne défunte - sous la forme sensible d'une apparition - avec un vivant. Les revenants d'ami(e)s spirituel(le)s ont souvent un corps virtuel que l'on peut même toucher. Ainsi, Jean de Liroux apparaît à Lutgarde alors dans le cloître. Le croyant vivant, elle le prend par la main pour le conduire au parloir (VLA II, 8). D'ailleurs, pour les dévots, le corps virtuel du revenant semble asexué et peut donc être touché par l'autre sexe.

Ces visites *post mortem* concernent plus particulièrement les membres de la parenté telle que la mère de Marie d'Oignies (VMO-S XI et BU II, 54, 17-18), la sœur de Lutgarde, mais aussi les enfants et amis spirituels, comme Louis de Looz (VCM 45 ; BU II, 53, 23) Jean de Dinant et Richard de Manechan (VMO II, 3 et II, 12), Jean de Liroux (VLA II, 8), Jourdain de Saxe (VLA III, 3), Jacques de Vitry (VLA II, 4), Jean de Nivelles.

Les saints hommes contemporains ne sont pas en reste et reçoivent également de telles visites : Abond de Villers reçoit un moine de Villers, Bernard, mais aussi son ami Jean de Nivelles (VAb 15) et son neveu prénommé Jean (VAb 16). Les non dévots peuvent être aussi concernés (BU II, 53, 27).

Si les proches n'ont pas l'exclusivité de telles visites comme en témoigne la malade veillée par Ide de Nivelles et qui lui apparaît par la suite (VIN 8), c'est, cependant, dans les cas d'amitiés et de parentés spirituelles, ou de parenté charnelles que ces visites *post-mortem* sont les plus fréquentes. En effet, les revenants gratifient de leur présence plutôt ceux qu'ils ont aimé ici-bas et aiment encore dans l'au-delà. Ainsi, Jean de Nivelles apparaît à Abond de Villers « comme à quelqu'un qu'il aimait » (VAb 15).

C'est également vrai pour les *mulieres religiosae* qui s'adressent tout particulièrement à des proches dans leur visite posthume. Marie d'Oignies vient visiter ses amis et les protège de péril (VMO II, 13), notamment Jacques de Vitry (VMO-S XVIII). Lutgarde d'Aywières apparaît à Élisabeth de Wans, qui semble avoir été sa fille spirituelle (VLA III, 21).

Les sujets abordés entre le mort et le vivant expliquent sans doute pourquoi ces visites *post mortem* se font de préférence entre proches : d'ordre spirituel, il s'agit souvent de questions intimes. La plupart des visites *post mortem* semblent

donc surtout destinés à maintenir les liens existants ici-bas, en se rappelant au souvenir des vivants.

Pour l'essentiel elles ont pour but de présenter au vivant l'état de l'âme du défunt, généralement au Purgatoire, rarement damnée, fréquemment sauvée, sauvant symbolisée par l'apparence de l'âme, parée de métaux et pierres précieuses dont les couleurs sont hautement symboliques⁴²⁹. Si l'âme du revenant est au Purgatoire, elle s'adresse plus particulièrement à un proche dans la mesure où elle a honte de ses fautes. Si elle a été sauvée, c'est aussi vers un proche qu'elle revient pour le remercier de son aide spirituelle (*BU* II, 53, 23). L'apparition *post mortem* est également l'occasion de sauver les vivants d'un péril imminent (*VMO-S* XVII-XVIII ; *VLA* III, 3) ou d'annoncer le moment de la mort de ces derniers (*VJC* II, 54)⁴³⁰.

Ces visites posthumes sont souvent précédées d'un pacte contracté avant le décès dans l'objectif de se donner mutuellement de leurs nouvelles ou de leurs proches. Lutgarde d'Aywières « contracte un pacte » d'une part avec Jean de Liroux et revient la visiter pour remplir sa part du marché, d'autre part avec une sœur d'Aywières, sœur Yolande, qui semble avoir été une de ses filles spirituelles⁴³¹. Elles prévoient toutes deux les premiers mots à formuler, à savoir le *Benedicite* suivi du Notre Père et le salut à Marie pour s'assurer qu'il ne s'agit pas d'une hallucination démoniaque (*VLA* II, 12)

Les *mulieres religiosae* ne sont pas les seules à pratiquer ce type de pacte, d'autres dévots en usent et démontrent la même unité spirituelle dans l'au-delà. Par exemple, un des amis d'Hugues de Saint-Victor le conjure de lui apparaître après sa mort, et ce dernier répondit qu'il le ferait s'il en avait la permission par Dieu. Hugues décède en 1141 et visite effectivement son compagnon (*BU* II, 16, 4-5).

Les hagiographes, au travers des *Vitae*, montrent que les *mulieres religiosae* loin d'être fermées au monde et encloses dans leur relation à Dieu, sont en contact

⁴²⁹ Sur les âmes au Purgatoire, voir *BU* II, 53, 23 ; *VMO* II, 12 ; *VLA* II, 7 ; *BU* I, 4, 4 ; la damnation : *VMO-S* XI ; leur salut grâce aux *mulieres religiosae* : *VLA* II, 8 ; II, 12 ; II, 36 ; *VJC* I, 27 ; *BU* II, 30, 31-32 et II, 31, 5.

⁴³⁰ Sur les revenants au Moyen Âge, Jean-Claude SCMITT, *Les Revenants : les vivants et les morts dans la société médiévale*, Paris, Gallimard, 1994.

⁴³¹ « quae inter nos ex pacto convenerat... » *VLA* II, 8.

avec de nombreux visiteurs. Mieux, parmi les membres de leur entourage certains sont aimés et particulièrement choyés par elles et le leur rendent bien. Ces sentiments les distinguent des autres solliciteurs et révèlent deux catégories distinctes de relation fondée sur l'affection : la maternité et l'amitié spirituelles, développées l'une ou l'autre ou simultanément avec leurs familiers.

Une hiérarchie semble se dessiner entre eux : l'inégalité de la parenté spirituelle s'oppose à la relation entre alter ego des amis spirituels. Cette distinction, voire ces préférences, conduisent à des pratiques sociales sensiblement différentes malgré l'arrière-plan commun d'intercession et d'enseignement spirituel. Le corps asexué des dévots, tout comme leurs qualités spirituelles, sont mis au service plus spécialement des enfants et des amis spirituels.

Si la maternité spirituelle semble déjà être une forme particulière d'enseignement du savoir sacré des *mulieres religiosae*, leurs amitiés spirituelles paraissent encore plus singulières dans leur vie sociale. Elles permettent d'unir intensément les dévots, y compris des personnes des deux sexes.

Chapitre II- L'affectivité spirituelle, fil rouge hagiographique

Les hagiographes, bien que de milieu religieux et d'âge différents, semblent unanimes sur cette définition à donner en filigrane de ces deux sortes d'affection spirituelle et semblent être d'accord pour leur accorder une place de choix dans le récit des *Vitae*.

La dilection par la *caritas* est définitivement le fil rouge qui orne l'ensemble de leur canevas hagiographique : non seulement, elle fonde la vie mystique des *mulieres religiosae* dans leur relation au Seigneur, mais elle sous-tend également la structure de leur tissu social terrestre d'après les rédacteurs des *Vitae*. C'est donc un thème littéraire à part entière que chaque auteur cherche à mettre en scène dans son œuvre, avec plus ou moins d'habileté.

I- L'affectivité spirituelle au cœur de l'écriture hagiographique

Thomas de Cantimpré, à travers la rédaction de la *Vita Lutgardis Aquiriensis*, fournit des indices précieux sur cette mise en scène littéraire. L'examen de la composition de deux versions de la *Vita* permet de démontrer clairement que la version longue que nous connaissons met volontairement l'accent sur les relations sociales de Lutgarde d'Aywières, leur nature et leur rôle dans son parcours spirituel.

Un des manuscrits conservés propose une version courte de la *Vita Lutgardis Aquiriensis*, tandis que les autres *codices* présentent une version longue, éditée dans les *Acta Sanctorum*, dans laquelle figurent non seulement le prologue, ses miracles posthumes, davantage d'individus ayant connu Lutgarde ainsi qu'un paragraphe sur le triple lit mystique faisant écho au *Cantique des Cantiques* (VLA II, 43) et renvoyant à la division tripartite annoncée dans le prologue. Certains passages sont également agencés et composés différemment⁴³².

Les spécialistes débattent sur l'origine et la fonction de la version courte de la *Vita*. Guido Hendrix, le premier, a formulé l'hypothèse que la version courte serait une version antérieure à la *Vita*, une sorte de premier jet que Thomas de Cantimpré aurait ensuite complété. Les remaniements ont dû être effectués entre le 16 juin 1246, date du décès de Lutgarde, et le 1^{er} juin 1248, date du décès de l'abbesse Hawide (1230-1248) à qui la *Vita* est dédiée, ce qui aurait du sens au regard de l'ajout de cinq miracles posthumes. Guido Hendrix souligne notamment la coloration cistercienne donnée par Thomas de Cantimpré dans la version longue⁴³³.

Son hypothèse, suivie par Margot H. King, est contredite par les tenants de la vision des Bollandistes selon laquelle la version courte est une version abrégée postérieure, supposition reprise par Jean-Baptiste Lefèvre et Barbara Newman⁴³⁴. J.-B. Lefèvre, à partir de l'analyse du manuscrit 7917, remet en question

⁴³² Le manuscrit côté 7917 de la bibliothèque royale de Belgique datant du XV^e siècle est un recueil de nombreuses *Vies* de saints, on y trouve, entre autres la *Vie de Marie d'Oignies*, la *Vie de Lutgarde d'Aywières* sans le prologue, la *Vie de Christine l'Admirable* et la *Vie d'Élisabeth de Hongrie*, ainsi que des éléments sur sainte Catherine, notamment sa Passion, mais aussi la celle de sainte Agnès, la *Vie de sainte Marthe*, des éléments sur Marie Madeleine.

⁴³³ Guido HENDRIX, « Primitive Versions of Thomas of Cantimpré's *Vita Lutgardis* », *Cîteaux*, t. 29, 1948, p. 153-206.

⁴³⁴ Margot H. KING, « The Dove at the Window... » ; Jean-Baptiste LEFÈVRE, « Sainte Lutgarde d'Aywières en son temps (1182-1246) » ; Barbara NEWMAN, « Introduction », dans Barbara NEWMAN, *Thomas of Cantimpré, The Collected Saints' Lives....*

l'argumentation de G. Hendrix. Il estime notamment que la version courte et la version longue n'ont pas les mêmes fonctions. La version longue « est destinée à un public bien précis, qui connaît l'auteur comme un visiteur assidu d'Aywières et de Lutgarde », alors que la version courte ne s'adresse apparemment pas à un public choisi et a été copiée d'ailleurs comme une narration simple telle celle d'un passionnaire⁴³⁵.

Cependant, les pratiques rédactionnelles de Thomas de Cantimpré incitent à suivre l'hypothèse de G. Hendrix. En effet, Thomas de Cantimpré, dans l'ensemble de son œuvre, a souvent travaillé en plusieurs étapes, reprenant ses anciennes notes et thématiques. Son *Bonum Universale de Apibus* est ainsi connu pour sa reprise allégorique d'un chapitre consacré aux abeilles de son *Liber de Natura Rerum*. Dans le prologue de la *Vita Margarete de Ypres*, Thomas de Cantimpré lui-même explique que pour la rédaction de cette *Vita* il a d'abord pris des notes sur deux feuilles d'après le récit du dominicain Siger, puis il les a ensuite retravaillées (VMY prologue). Il aurait procédé de même pour la *Vita Christinae Mirabilis* sans doute rédigée en deux temps (1232 ; 1239/1240) ou corrigée de la première mouture. La version courte de la *Vita Lutgardis Aquiriensis* peut donc raisonnablement être considérée comme une simple prise de notes, tandis que les ajouts et ajustements de la version longue font de celle-ci un ouvrage dont la portée a été mûrement réfléchie. Ces remaniements sont d'autant plus intéressants qu'ils portent justement sur des personnes ayant connu Lutgarde, ils précisent leur identité ainsi que la nature des liens noués et les sentiments en jeu.

En effet, dans la version courte, certains individus sont absents : les grands laïcs, tels que Marie duchesse de Brabant, le seigneur Godefroid de Bruxelles (VLA II, 35) ; le chevalier Thiemer de Rogenies, fils spirituel de Lutgarde qui finit sa vie comme moine à Afflighem (VLA II, 24), mais aussi une sœur d'Aywières, Mechtilde, que Lutgarde guérit miraculeusement de sa surdité (VLA II, 22). Certains individus ne sont pas mentionnés par leur nom, comme Simon de Foigny (VLA II, 4), présenté simplement comme « un abbé » dans la version courte.

Par ailleurs, certains passages sont composés différemment et touchent

⁴³⁵ Jean-Baptiste LEFÈVRE, *idem*, p. 294.

justement à la mise en scène de l'amitié spirituelle dans la *Vita*. Thomas y introduit toute la terminologie de l'affection et de l'amitié spirituelles, alors qu'il est quasiment absent de la version courte. Ainsi, quand Lutgarde rend visite à une recluse de Looz (VLA I, 15), dans la version courte de la *Vita* elle n'est pas présentée comme son amie, tandis que dans la version longue elle est qualifiée de « *familiarissima* ». Plus loin, sœur Yolande, moniale à Aywières, apparaît après sa mort à Lutgarde (VLA II, 12), mais la version courte omet le pacte de visite post-mortem conclu auparavant entre les deux religieuses. Quand Élisabeth de Wans reçoit une visite posthume de Lutgarde (VLA III, 21), le vocabulaire de parenté spirituelle est absent de la version courte et il en va de même pour un ami séculier de Lutgarde (VLA III, 15).

Le rôle de certains individus essentiels est parfois réduit à la portion congrue dans la version courte : le monastère de Sainte-Catherine de Saint-Trond la première communauté dans laquelle est entrée Lutgarde, la communauté de bénédictins d'Afflighem, le dominicain Bernard sans doute un de ses confesseurs, son amie intime Sybille de Gages, Jean de Liroux et Christine l'Admirable qui tous deux la poussent à passer au monastère d'Aywières plutôt qu'à Herkenrode mais dont l'action est beaucoup plus développée dans la version longue, enfin Jacques de Vitry et Thomas de Cantimpré lui-même qui pourtant entretient un « amour spécial » pour Lutgarde.

Mieux, le paragraphe sur les interrogations de Lutgarde devenue aveugle et s'inquiétant alors de ne plus voir ses amis (VLA III, 1) est absent de la version courte. Le passage précisant que Sybille de Gages est l'amie intime de Lutgarde (VLA III, 12), tout comme les mentions de ses qualités de nonne lettrée (VLA III, 6 et 12) sont manquants. Jean, abbé d'Afflighem qui lui rend visite juste avant son décès (VLA III, 16) est, certes, quelqu'un qui lui « cher » dans les deux versions, mais dans la version longue le lien semble plus fort grâce cette formulation « je ne laisse rien de plus cher sous le ciel »⁴³⁶. Jean d'Afflighem n'est d'ailleurs présent qu'une seule fois dans la version courte alors qu'un paragraphe complet le met en scène dans la version longue (VLA II, 27). Les signes de jalousie des nonnes âgées de Sainte-Catherine de Saint-Trond et de certaines moniales d'Aywières ne

⁴³⁶ Le texte de la version courte donne: « *Iam recedo, karissime* », alors que la version longue fait: « *Iam recedo, carissime, et nihil sub coelo carius te relinquo* ».

figurent que dans la version longue (*VLA* I, 8 et 11). Enfin, tous les passages sur les relations de maternité et de filiation spirituelles de Lutgarde et de Thomas sont absents⁴³⁷.

Les variations entre les deux textes ne portent donc pas uniquement sur la coloration cistercienne de la mystique de Lutgarde mais également sur les relations d'affection spirituelle nouées par la sainte. Dans la version longue Thomas de Cantimpré donne à voir davantage de relations sociales, mais il se montre également plus précis sur la nature et le rôle de celles-ci dans le parcours personnel de Lutgarde.

Dans tous les cas, que l'on penche pour l'une ou l'autre hypothèse, les remarques de Jean-Baptiste Lefèvre invitent surtout à réfléchir au rôle de l'amitié spirituelle dans l'écriture hagiographique. Le soin porté à mettre en scène les amitiés spirituelles de Lutgarde d'Aywières laisse supposer que Thomas de Cantimpré attribue une fonction importante à ce thème au sein de la *Vita*, tout comme ses contemporains hagiographes.

II- *Memoria et exempla de la caritas*

Les affections spirituelles des *Vitae* ont un rôle déterminant à jouer, à court et moyen termes : dans l'immédiat, la *Vita* est posée comme un lieu de mémoire pour toutes les personnes ayant connu et aimé peu ou prou la défunte sainte. À plus long terme, la *Vita* propose de suivre le modèle de la *mulier religiosa* et de s'élever spirituellement à son tour grâce à la *caritas*.

1) *La Vita comme mémoire sociale*

En effet, l'hagiographe songe bien sûr à un public restreint pour qui les mentions de ces affections spirituelles font immédiatement sens, notamment pour les familiers de la *mulier religiosa* qui lui ont survécu, notamment les commanditaires qui sont bien souvent aussi les dédicataires.

⁴³⁷ *VLA* prologue ; II, 32 ; II, 38 ; III, 16 ; III, 19.

Intéressons nous, par exemple, à la commanditaire de la *Vita Lutgardis Aquiriensis*. Dans le prologue Thomas de Cantimpré dédie son ouvrage à l'ensemble de la communauté d'Aywières et à son abbesse Hadewijch, à qui il a promis d'écrire la *Vita* en échange d'une relique de Lutgarde (VLA II, 19). Celle-ci espère sans doute, grâce à la *Vita*, resserrer les rangs des moniales autour de leur sainte locale, dont le respect de la règle cistercienne était exemplaire. Peut-être souhaite-t-elle également rappeler qui sont les différents protecteurs du monastère d'Aywières, tels que les maîtres prédicateurs Jean de Liroux et Jacques de Vitry, le monastère bénédictin d'Afflighem, les cisterciens d'Aulne, mais aussi quelques dominicains comme frère Bernard et Thomas de Cantimpré. La mise en scène du réseau social de Lutgarde à travers la *Vita* paraît être mise au service de la communauté d'Aywières et de la commanditaire.

C'est, en effet, l'occasion de leur rappeler ce qu'ils doivent à Lutgarde qui n'était pas avare d'intercessions, et donc, à travers elle, à toute la communauté d'Aywières. Ainsi, la *Vita* permet de maintenir des liens qui pourraient se distendre après le décès de Lutgarde. Elle constitue pour le commanditaire un moyen de s'approprier les relations de la *mulier religiosa* et de les réactiver après sa mort. L'hagiographie est alors mise au service des relations sociales entre les vivants.

Thomas de Cantimpré n'en est pas à son coup d'essai, car il a déjà pratiqué de même dans le *Supplément* de la *Vita Mariae Oigniacensis*, rédigé à la demande des chanoines d'Oignies. En effet, il y critique sévèrement Jacques de Vitry, ami de Marie et des Augustins d'Oignies, mais qui, depuis qu'il est à la Curie romaine ne s'y intéresse plus vraiment. Pour ce faire, Thomas rapporte différents miracles mettant en scène Marie d'Oignies décédée reprochant à Jacques de Vitry d'avoir suivi son libre arbitre, ce qui l'a malheureusement conduit à préférer les honneurs ecclésiastiques à la communauté d'Oignies (VMO-S XVIII-XXIII). Thomas de Cantimpré met ici sa plume d'hagiographe au service des chanoines d'Oignies dans l'espoir manifeste de réactiver une amitié spirituelle en crise entre le cardinal et les Augustins.

La *Vita*, par delà sa fonction hagiographique, est donc une sorte de mémorial de l'amitié spirituelle. D'ailleurs, dans les prologues des *Vitae*, certains auteurs

contemporains de Thomas de Cantimpré estiment justement participer à l'amitié spirituelle établie entre la sainte et ses amis. En effet, ils rappellent volontiers que la *Vita* qu'ils rédigent a pour but de rappeler à la mémoire des amis qui était la *mulier religiosa* et la relation qu'ils pouvaient avoir avec elle, éventuellement les consoler de son absence en la rendant présente grâce au récit de sa vie.

Dans le prologue de la *Vita Mariae Oigniacensis*, Jacques de Vitry explique qu'il va ainsi s'employer à rapporter le récit de la vie de Marie pour « honorer Dieu et sa servante » et « consoler les amis de cette dernière », tandis que Gossuin de Bossut, dans le prologue de la *Vita Idae Nivellensis*, précise qu'il consigne les faits de la vie d'Ide pour ceux qui l'ont aimée et qui devraient chercher à l'imiter et qu'elle a aimés en retour. La *Vita* devient alors un cadeau fait à l'amitié spirituelle pour tous les ami(e)s de la sainte. Ces « lieux de mémoire », à la fois collectifs et individuels, engagent notamment le rédacteur s'il a été lui-même un proche de la sainte.

Dans le cas de Thomas de Cantimpré, l'amitié spirituelle est même mise en scène par et pour l'auteur. Dans la version longue de la *Vita*, Thomas met l'accent sur sa relation spéciale avec Lutgarde et cherche à en graver durablement le souvenir dans les mémoires. L'enjeu est de taille, car rappeler ce lien, c'est se donner la garantie d'être indéfiniment protégé par Dieu. En effet, l'un des bénéfices majeurs que l'on peut tirer de l'intimité avec une sainte c'est d'être placé sous son éternelle protection spirituelle. Thomas la recherche ardemment comme en témoigne un passage de la *Vita*. Lors d'une apparition à Lutgarde de Jourdain de Saxe, elle lui demande ce qu'il allait advenir d'un certain frère de l'ordre, Thomas lui-même selon toute vraisemblance. Il lui répond que Dieu le favoriserait, car il avait « obéi à Jourdain et aimé Lutgarde » (VLA III, 3) – Thomas étant un grand admirateur de Jourdain comme en témoigne le *Bonum Universale de Apibus* qui le dépeint comme un zélé recruteur de frères Prêcheurs⁴³⁸. L'affection spirituelle sert bien la vigilance religieuse de Thomas, en rappeler indéfiniment le souvenir grâce à la *Vita* est un moyen de rendre la protection de Lutgarde plus durable encore.

Les hagiographes proches des *mulieres religiosae* cherchent donc à garder un souvenir de leur relation avec elles grâce à la *Vita*. C'est le cas de Thomas de

⁴³⁸ BU II, 19, 2 ; II, 28, 11 ; II, 57, 43 ; II, 57, 45 ; II, 57, 48 ; II, 57, 53 et 54.

Cantimpré, mais aussi de Jacques de Vitry et sans doute de Gossuin de Bossut lorsqu'il rédige la *Vita Abundi*⁴³⁹.

Dans cette perspective, les *Vitae* constituent des *memoria* des affections spirituelles, qui non seulement réactivent les relations sociales de la sainte à chaque lecture, mais servent aussi de caisse de résonance aux amitiés spirituelles entre les vivants qui se sont connus grâce à la sainte.

Néanmoins, le caractère outré des amitiés spirituelles des *Vitae* - notamment lors de la mort des amis - ainsi que les mentions d'individus précis peuvent faire douter de la fiabilité de l'hagiographe qui non seulement écrit pour un public choisi - ce que suggérait J-B Lefèvre par exemple dans son interprétation des différences entre les deux versions de la *Vita Lutgardis Aquiriensis* - mais exagère sans doute l'intensité des relations affectives mises en scène.

La question du public limité à quelques personnes telles que le commanditaire et le dédicataire n'est pas simple. Les mentions de certains individus proches de la *mulier religiosa* ne sont peut-être pas uniquement destinées à un public restreint et il ne suffit pas de les omettre pour que le texte devienne universel. Ainsi, les traductions en moyen anglais réalisées au XIV^e siècle de la *Vie d'Élisabeth de Spalbeek*, la *Vie de Christine l'Admirable* et la *Vie de Marie d'Oignies* mentionnent non seulement les mêmes individus que le texte original et, par ailleurs, ne modifient aucunement la nature de leur relation - alors même les développements théologiques ont été retirés par le traducteur qui estime que son public féminin ne sera pas en mesure de l'assimiler. Quoiqu'éloigné géographiquement et chronologiquement du phénomène spirituel des Pays-Bas méridionaux, il garde la mémoire des noms et les pratiques sociales à l'œuvre autour de ces femmes dévotes.

Quant à l'aspect artificiel des affections du fait d'un vocabulaire chargé, il ne doit pas nous fourvoyer. C'est une pratique littéraire assez répandue d'user et d'abuser de la terminologie de l'amitié pour la mettre en exergue⁴⁴⁰. Le champ

⁴³⁹ John COAKLEY, « Jacques of Vitry and the Other World of Mary of Oignies »; p. 71.

⁴⁴⁰ Walter Ysebaert a montré à travers son analyse des lettres d'Etienne de Tournai que la terminologie de l'amitié était surtout déployée quand il s'agissait de solliciter une faveur du destinataire, qu'il soit un ami réel ou pas. Walter YSEBAERT, « Medieval Letter-Collections as a Mirror of Circles of Friendship? The Example of Stephen of Tournai », *Revue belge de philologie et d'histoire*, t. 83, fasc. 2, 2005, p. 285-300. Laurence Moulinier fait un constat semblable grâce à la

lexical de l'amitié spirituelle une fois déployé a une valeur performative : l'écrire c'est la construire, en cherchant à impliquer les personnes mentionnées.

2) *L'affection spirituelle, un chemin vers la sainteté*

La *Vita* a donc une efficacité immédiate pour les proches de la sainte, vivants et morts. Son contenu même, en rappelant les relations existantes, joue un rôle essentiel, dont le poids est encore accru quand on sait avec quels efforts les hagiographes cherchent à les placer sur le devant de la scène de leur récit

Les formes avec lesquelles ils les modèlent révèlent toute l'importance que leur créditent les rédacteurs. En effet, Jacques de Vitry, Hugues de Floreffe, Gossuin de Bossut, Thomas de Cantimpré et les hagiographes restés anonymes, bien que n'étant pas tous cisterciens, empruntent largement aux théoriciens de cet ordre pour décrire et mettre en scène les affections spirituelles au sein des *Vitae*. Ainsi, ils paraissent leur adjuger la même fonction dans l'économie du récit sanctifiant que celle que leur octroyaient théoriquement les cisterciens dans la vie monastique.

Si dès les débuts du christianisme, notamment avec saint Augustin, l'amitié occupe une place de choix dans la spiritualité chrétienne, car c'est par elle que se forge la communauté des fidèles liés par la vertu de la *caritas*, la notion d'amitié spirituelle s'affine quand l'expression *amicitia spiritualis* apparaît dans la littérature chrétienne, avec Bède le Vénérable qui l'introduit pour distinguer aisément les relations d'« amitié » ayant une fonction politique, de celles liant spirituellement deux âmes par charité⁴⁴¹. Dans le milieu monastique où la vertu de charité doit être pratiquée avec plus de ferveur encore, l'amitié spirituelle a pris une part grandissante dans la voie de la perfection religieuse. C'est avec les cisterciens et en particulier Ælred de Rievaulx que l'amitié spirituelle s'inscrit totalement dans le projet de vie spirituelle de l'ordre⁴⁴². Elle est pensée comme un moyen de vivre ici bas le lien

correspondance de Jean de Salisbury, en concluant même que les surenchères visibles n'indiquent pas pour autant une réelle hiérarchie des sentiments. Laurence MOULINIER, « Jean de Salisbury: un réseau d'amitiés continentales », dans Martin AURELL (dir.), *Culture politique des Plantagenêt (1154-1204)*, Actes du colloque tenu à Poitiers du 2 au 5 mai 2002, Poitiers, CESC, 2003, p. 341-361.

⁴⁴¹ Brian Patrick McGUIRE, *idem*, p. 94.

⁴⁴² Damien BOQUET, *L'ordre de l'affect au Moyen Âge. Autour de l'anthropologie affective d'Ælred*

d'amour unissant Dieu aux hommes et par conséquent participe et favorise la progression spirituelle des moines cisterciens.

C'est justement cette portée que les hagiographes souhaitent apparemment donner aux affections spirituelles des *Vitae* en multipliant les points communs avec la conception cistercienne des pères de l'ordre, Bernard de Clairvaux, Guillaume de Saint-Thierry et Ælred de Rievaulx : les principes propres au fonctionnement et au rôle religieux de l'amitié spirituelle semblent directement inspirés par leurs écrits.

S'il est délicat d'affirmer que les hagiographes puisent dans la terminologie des cisterciens, ils insistent, néanmoins, comme eux sur l'importance à accorder à l'amitié spirituelle, aux dépens des affections séculières, notamment les relations charnelles.

La plupart des termes de l'affection spirituelle sont bien sûr également employés par d'autres ordres monastiques et par d'autres ecclésiastiques d'autre période. L'insistance sur la notion de charité et les nombreuses occurrences du terme *amicus* pourraient, néanmoins, suggérer une influence du lexique cistercien. Bernard de Clairvaux puise dans un lexique réduit : familiarité, charité et amitié, considéré comme synonyme du précédent, tandis que le terme *amicus* désigne aussi bien un ami intime qu'un « ami » un sens politique. Dans cet ensemble, *caritas* est le plus usité. Guillaume de Saint-Thierry se concentre également sur quelques termes : la volonté, c'est-à-dire l'appétit naturel pour Dieu, l'amour ou désir dans la bonne direction, la dilection, soit un amour porté par la grâce qui devient charité et enfin la charité (l'unité d'esprit avec Dieu)⁴⁴³.

De même, la forme de la dilection spirituelle - un lien indissoluble dans la charité - est identique dans les *Vitae* et chez les théoriciens cisterciens. Pour Bernard de Clairvaux, les relations d'amitié fondent une unité, une union de l'esprit, du cœur de l'âme. Quant à Ælred de Rievaulx, il propose à la suite de Cicéron une répartition des amitiés en trois espèces dans son ouvrage *De l'amitié spirituelle*. Il distingue l'amitié charnelle, qui est spontanée et désordonnée, l'amitié mondaine plus réfléchie

de Rievaulx, préface par Paulette L'Hermite-Leclercq, Caen, publications du CRAHM, 2005.

⁴⁴³ Pour une analyse complète du système de l'amitié spirituelle chez les deux auteurs, consulter Adele FISKE, « Saint Bernard of Clairvaux and Friendship », *Cîteaux*, t. 11, 1960, p. 5-26 et p. 85-103 et du même auteur « William of Saint-Thierry and Friendship », *Cîteaux*, t. 12, 1961, p. 5-27.

et moins spontanée, car elle est contractée en vue d'un bénéfice matériel, et enfin l'amitié spirituelle. Les deux premières formes d'amitié sont bien sûr illusoires et seule compte l'amitié spirituelle.

Les principes de fonctionnement de l'affection spirituelle et notamment des amitiés spirituelles, féminines, masculines ou mixtes des *Vitae* correspondent parfaitement à l'idéal cistercien. Ce sont des relations nées de l'admiration des mérites des ami(e)s. Selon Bernard de Clairvaux, on ne doit être aimé que pour ses mérites, tandis que pour Ælred de Rievaulx l'amitié spirituelle repose sur l'amour des mérites de l'autre.

Elles permettent la connaissance de soi et aboutissent à la restauration de l'image de Dieu en soi et au salut de ses amis. La *Vita Beatricis* insiste tout particulièrement sur cette étape cruciale de la progression spirituelle de Béatrice de Nazareth. Toute sa vie, Béatrice aurait constamment travaillé à cette connaissance de soi ou humilité, premier des trois degrés de vérité chez Bernard de Clairvaux⁴⁴⁴.

L'influence bernardine apparaît clairement à travers une anecdote se déroulant au monastère de Nazareth. Après qu'une nonne ait lu saint Bernard, Béatrice médite sur une phrase qui l'intrigue. En effet, Bernard avait dit qu'il y en avait beaucoup pour souffrir les tourments du Christ, mais peu qui s'aimaient parfaitement à cause du Christ. Pendant deux jours elle rumine ce passage qu'elle ne comprend pas, se demandant comment l'amour d'un être humain pour lui-même peut avoir plus de valeur que d'endurer les souffrances du Christ, tout en s'interrogeant sur l'expression « à cause du Christ » (VB 234). Finalement grâce à une expérience mystique, Béatrice comprend la théorie de saint Bernard et s'aime alors elle-même parfaitement à cause du Christ et comprit que peu de personnes parvenaient ainsi au pinacle de l'« amour parfait ».

Ces affections spirituelles s'épanouissent entre personnes pieuses qui souhaitent se rapprocher de Dieu, le pacte social né de la dilection repose sur la réciprocité : chacun est contraint par la relation elle-même de faire preuve d'affection pour l'autre, si possible avec une intensité égale. Ainsi, Jacques de Vitry, invoquant Marie d'Oignies, reconnaît qu'il a failli à son devoir d'affection : « Ô mère et dame

⁴⁴⁴ VB 70 ; 105 ; 116 ; 120-124 ; « *perfecte dilectionis* » VB 237.

vénérable [...] je vous ai aimé en retour, non pas autant que j'aurais dû, mais autant que je le pouvais en fonction de mon imperfection » (*VMO-S XIX*), faisant en quelque sorte écho aux exigences de Bernard de Clairvaux et de Guillaume de Saint-Thierry qui trouvent criminel de ne pas aimer en retour.

La rupture des amitiés spirituelles est considérée comme une véritable trahison, comme le montre la critique à peine voilée de Thomas de Cantimpré vis-à-vis de Jacques de Vitry qui, devant choisir entre deux amitiés spirituelles et deux réseaux sociaux, préfère rendre visite à Hugolin d'Ostie à la Curie plutôt que de répondre à la demande sociale des chanoines d'Oignies qui souhaitent le voir rester auprès d'eux (*VMO-S XIX*). Thomas de Cantimpré tente de susciter chez lui un sentiment de honte en mettant en scène différents miracles dans lesquels apparaît la défunte Marie d'Oignies qui l'accable de reproches. Il a non seulement trahi les chanoines d'Oignies, mais également ses idéaux spirituels de réforme en préférant la voie des honneurs ecclésiastiques (*VMO-S XXII* et *XXIII*).

Pour une dilection équilibrée, les *alter ego* constituent les meilleurs des amis - les seuls véritables amis ? - ceux qui sont préférés et aimés d'un amour « spécial », dont Bernard de Clairvaux reconnaît l'existence.

L'amitié spirituelle est pensée comme un moyen efficace d'accès à Dieu. C'est particulièrement visible dans la structure narrative de la *Vita Lutgardis Aquiriensis* qui place justement la dilection et l'amitié spirituelles au cœur de la progression mystique de Lutgarde d'Aywières. Après le livre I consacré surtout aux relations conflictuelles aussi bien avec des hommes, laïcs et ecclésiastiques, qu'avec les moniales de Sainte-Catherine de Saint-Trond, Lutgarde d'Aywières multiplie les contacts et développe des amitiés spirituelles notamment avec des ecclésiastiques⁴⁴⁵. Sa première vision du Christ, après sa rencontre avec un jeune homme et son retour à Saint-Trond sous le regard curieux de la foule (*VLA I*, 8), semble constituer un moment charnière. La découverte de l'amour de Dieu provoque la découverte de l'amour d'autrui : effectivement après cet événement les tensions s'apaisent et amitiés spirituelles éclosent. Cette première expérience mystique ouvre la voie à la double progression de Lutgarde : la progression spirituelle de la sainte vers Dieu

⁴⁴⁵ C'est net dans les livres II et III de la *Vita*.

mais aussi vers son prochain⁴⁴⁶.

Cette progression affective et spirituelle, Thomas de Cantimpré l'a souhaitée et l'annonce même dans le prologue puisque Lutgarde aurait ainsi connu trois états spirituels - *inchoans, proficiens, perfecta* - qui feraient écho à ceux de l'ascension mystique de Guillaume de Saint-Thierry dans son *Exposition sur le Cantique des Cantiques*⁴⁴⁷. Pour le cistercien, ces étapes, l'homme peut les franchir grâce à l'amour : plus un homme aime un autre homme, plus il est proche de Dieu par l'amour, aussi recommande-t-il même pour le plus saint des hommes de ne jamais négliger ou dédaigner la douceur de l'amour fraternel. La vie sociale dans laquelle les hommes sont des compagnons c'est l'accomplissement de la loi de Dieu. Le perfectionnement spirituel va donc de paire avec la naissance et l'éclosion de relations d'amitiés spirituelles. Thomas de Cantimpré semble donc emprunter à Guillaume de Saint-Thierry non seulement son processus de progression, mais également un des outils de ce perfectionnement : la dilection spirituelle.

Plus qu'une allusion c'est tout le sujet de la *Vita Beatricis*. Le chapitre qui introduit le traité *De septem modis sancti amoris* dans la version latinisée de Reypens, est intitulé « De la charité de Dieu et de ses étapes » et il est suivi du chapitre « De la charité pour son prochain », soit les deux modes de dilection permettant au chrétien d'accéder pleinement à Dieu⁴⁴⁸.

L'importance de la double dilection est sans doute le fait du rédacteur de la *Vita Beatricis*. Si l'auteur du traité ne s'intéresse qu'à l'*amor* - d'après la version latinisée du texte vernaculaire, l'hagiographe, dans sa transcription du traité au sein de la *Vita*, ne fait apparaître la notion d'*amor* qu'au quatrième degré. En effet, pour lui la *caritas* est une étape et une partie de l'amor, de la progression spirituelle vers l'union avec Dieu. Il s'agit donc d'une transformation du propos d'origine que d'un véritable problème de traduction du terme en langue vernaculaire « *Die Minne* », mot qui étymologiquement vient de *memini* et de *mens* et qui désigne le fait d'entretenir

⁴⁴⁶ Le livre III de la *Vita* met ce thème en exergue.

⁴⁴⁷ Thomas de Cantimpré confirme l'évolution de Lutgarde dans un passage sur les trois lits du *Cantique des Cantiques* (VLA II, 43), c'est-à-dire trois états spirituels connus par la moniale. Pour Margot H. King, Thomas de Cantimpré s'est servi de la version primitive de la *Vita* de Lutgarde d'Aywières pour construire la version longue. Il en aurait repris les arrangements narratifs en les calquant sur l'ascension de l'âme chez Guillaume de Saint-Thierry.

⁴⁴⁸ « *De caritate dei et vij eius gradibus* » ; « *De caritate proximi* ».

dans son esprit et son imagination la pensée de l'être aimé⁴⁴⁹.

3) *L'affection spirituelle, ferment de la sociabilité des mulieres religiosae*

L'amitié spirituelle est donc à travers les *Vitae* une voie d'accès à la connaissance de Dieu. À travers les amis et l'amitié spirituelle, le dévot accède à Dieu, comme Béatrice de Nazareth, qui ayant son esprit joint à celui d'un ami spécial dans le Christ, ce qui est approuvé par Dieu lui-même (VB 239). Ce passage semble directement inspiré de la Trinité affective des amis avec Dieu que recommandent Bernard de Clairvaux et Ælred de Rievaulx⁴⁵⁰.

Cette triple union perdure au-delà de la mort terrestre, car les amis spirituels se retrouvent dans l'au-delà devant le Seigneur, comme l'apprend Lutgarde d'Aywières, lorsque devenue aveugle, Dieu lui garantit qu'elle verra ses amis au Paradis (VLA III, 1) - passage qui semble directement inspiré de Bernard de Clairvaux qui assure que la vision des amis est prévue au paradis, rendant totale la joie céleste. Bref, les affections spirituelles des *Vitae* féminines ont la même dimension mystique que celle qui leur est attribué dans le système cistercien⁴⁵¹.

Si le système cistercien fournit surtout un modèle de sociabilité en matière d'amitié spirituelle, qu'en est-il pour la parenté spirituelle ?

Les *mulieres religiosae* ne sont pas, loin s'en faut, les premières femmes pieuses à être assimilées à des mères spirituelles choyant leurs enfants dans le Christ. Radegonde, d'après la *Vie* en prose de Venance Fortunat, aurait été à la fois une mère de la patrie mais aussi une véritable mère spirituelle pour les ecclésiastiques de son entourage, ainsi que par la communauté féminine qu'elle dirige, notamment pour sa fille spirituelle Agnès⁴⁵². Au XII^e siècle, Hildegarde de Bingen est également

⁴⁴⁹ Charles BALADIER, Monique DAVID-MENARD, Dominique IOGNA-PRAT et Christopher LUCKEN, « L'Amour au Moyen Âge. Autour du livre de Charles Baladier. Erôs au Moyen Âge. Amour, désir et "delectatio morosa" », *Médiévales*, n° 40, 2001, p. 133-157.

⁴⁵⁰ Damien BOQUET, *idem*, p. 303.

⁴⁵¹ Sur l'aspect mystique de l'amitié spirituelle cistercienne du XII^e siècle, voir Damien BOQUET, « Mystique spéculative et anthropologie historique de la vie affective d'après les sources cisterciennes du XII^e siècle », dans A. DIERKENS et B. BEYER DE RYKE (éd.), *Mystique: la passion de l'Un, de l'Antiquité nos jours*, Bruxelles, éditions de l'Université de Bruxelles, 2005, p. 1-15.

⁴⁵² Cette thématique étant totalement absente dans l'*Histoire* de Grégoire le Grand et la *Vie* en prose

présentée comme une mère spirituelle par ces correspondants. Guibert de Gembloux, qui résida même au monastère de Rupertsberg à la fin des années 1170 pour coucher sur parchemin ses visions⁴⁵³, s'adresse à elle comme à une « mère dans le Christ ». Elle écrit à Bernard de Clairvaux « père très doux et très bienveillant » pour obtenir des garanties sur son pouvoir de visionnaire et de prophète, il lui répond comme « sa fille bien aimée dans le Christ ».

Le modèle de maternité spirituelle par excellence est bien sûr la Vierge Marie. Dès les III^e et IV^e siècles, elle a pris de plus en plus d'importance dans la spiritualité chrétienne et constituait un idéal spirituel de maternité dans les communautés de vierges. Pour Origène et saint Jérôme, les vierges sont emplies de l'Esprit et donnent naissance spirituellement à l'ensemble des Chrétiens. D'autres saintes mères existent dans le christianisme comme sainte Monique, à la fois mère charnelle et spirituelle de son fils saint Augustin, mais elles sont toutes surpassées par Marie qui est simultanément mère et vierge.

Le terme *maternitas* est d'ailleurs employé aux XIII^e et XIV^e siècles pour faire référence à la maternité de la Vierge, affirmant la vraie maternité de celle qui est demeurée vierge⁴⁵⁴.

Mais ce n'est pas la seule référence de maternité spirituelle. À partir du XII^e siècle sous l'influence cistercienne, Jésus aussi est une mère, comme chez Ælred de Rievaulx et Gilbert de Hoyland⁴⁵⁵. Cette maternité s'emboîte avec d'autres qui lui coexistent : l'âme du chrétien est la mère de Jésus-Christ chez Guérric d'Igny, la communauté monastique est comme une mère chez Ælred de Rievaulx et Gilbert de Hoyland, plus particulièrement le supérieur ou le directeur spirituel chez Bernard de

de la nonne Baudonivia d'après les comparaisons établies par Giselle de Nie, il semble clair que Venance Fortunat ait un message différent à faire passer grâce à cette mise en scène. Giselle de NIE, « 'Consciousness Fecund Through God'. From Male fighter to spiritual Bride-Mother in Late Antique Female Sanctity », dans Anneke B. MULDER-BAKKER (éd.), *Sanctity and Motherhood: Essays on Holy Mothers in the Middle Ages*, New York, Garland Publishing, 1995, p. 100-161.

⁴⁵³ Brian Patrick McGUIRE, *idem*, p. 373-374.

⁴⁵⁴ Paul TOMBEUR, « *Maternitas* dans la tradition latine », *CLIO, Histoire, Femmes et Sociétés*, n° 21, 2005, p. 139-149.

⁴⁵⁵ Caroline Walker BYNUM, *Jesus as Mother. Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*, Berkeley-Los Angeles-Londres, University of California Press, 1982. Dans la Bible, Jésus-Christ est déjà assimilé à une mère notamment lors de la Passion et la mort sur la Croix. Pour un tour d'horizon de la métaphore de la maternité spirituelle chez les Pères cisterciens, consulter Colman O'DELL, « On Eagles' Wings: Symbol of spiritual Motherhood in the Writings of the Early Cistercian Fathers », dans John A. NICHOLS et Lilian Thomas SHANK (éd.), *Hidden Springs, Cistercian Monastic Women*, (vol. 3), Kalamazoo, Cistercian Publications, 1995, p. 787-806.

Clairvaux et Gueric d'Igny encore.

Faut-il encore voir dans les *Vitae* une influence cistercienne dans la mise en œuvre de la maternité spirituelle des *mulieres religiosae* ? L'analogie de l'enseignement des *mulieres religiosae* à la nourriture est une métaphore classique utilisée par les cisterciens, entre autres par Bernard de Clairvaux⁴⁵⁶. Ainsi, Yvette de Huy, sentant sa fin approcher, se montra « pleine de sollicitude pour ses filles qu'elle avait rendues riches dans le Christ et nourries dans la discipline du Seigneur »⁴⁵⁷. Marie d'Oignies était familière de Heldewide, « qu'elle aimait beaucoup et telle une mère l'avait nourrit comme une fille dans le Seigneur pendant douze ans »⁴⁵⁸. Gossuin de Bossut use de la même métaphore quand il fait décrire par Arnulf l'enseignement de son amie recluse. Arnulf vient la voir et lui explique que sa fièvre vient de son rejet du jeune clerc. « Celui que tu as engendré dans le Christ, un nouveau-né au début de son enfance, tu devrais le nourrir du lait de la consolation »⁴⁵⁹.

Mais dans les *Vitae*, la terminologie la maternité spirituelle est uniquement endossée par les *mulieres religiosae* et très rarement par les hommes - Jean de Cantimpré faisant exception, donnant l'impression que la maternité spirituelle est alors totalement abandonnée aux femmes dévotes qui la pratiquent dans et hors de leur communauté, ce qui nous éloigne d'un modèle cistercien. Pourtant, Les prédicateurs contemporains se figurent effectivement comme des nourrices ou comme des « mères des âmes ». Par exemple, pour Hugues de Saint-Cher, protecteur de l'ordre dominicain et ancien Prêcheur, admiré par Thomas de Cantimpré, les prédicateurs sont des mères fécondes par la prédication, des vierges par la contemplation⁴⁶⁰.

⁴⁵⁶ Claire BOUDREAU, « 'With Desire I Desired': Ida of Nivelles' Love for the Eucharist », dans John A. NICHOLS et Lilian Thomas SHANK (éd.), *Hidden Springs, Cistercian Monastic Women*, (vol. 3), Kalamazoo, Cistercian Publications, 1995, p. 323-344.

⁴⁵⁷ « *magis sollicita de filiabus suis, quas Christo lucrificerat, quasque usque in tempus istud in disciplina Domini benignissime enutrierat* » *VIH XLV* (114).

⁴⁵⁸ « *cum autem familiaris esset cujusdam bonae et sanctae juvenculae, Heldewidis nomine, quae erat Inclusa apud Williambrouck, quam valde diligebat, et velut mater filiam in Domino nutrebat fere per annos duodecim...* » *VMO II*, 6.

⁴⁵⁹ « *quem in Christo genueras, et nuper genitum in cunis infantiae suae, quasi lacte consolationis nutrire debueras, quasi alienum insipienter a te repulisti* » *VA II*, 11.

⁴⁶⁰ Nicole BÉRIOU, « Femmes et prédicateurs: la transmission de la foi aux XII^e-XIII^e siècles », p. 69. Hugues de Saint-Cher est mentionné de nombreuses fois dans le *Bonum Universale de Apibus* (I, 19, 5 ; II, 10, 23 ; II, 57, 53 et 54).

Enfin, la terminologie de la maternité spirituelle est déployée dans les *Vitae* tantôt pour décrire le soin aux nécessiteux. Césaire de Heisterbach, dans la *Vie* d'Élisabeth de Thuringe, utilise justement cette comparaison quand celle-ci prend soin des pauvres, qui sont alors ses enfants.

Elle sert surtout à qualifier des relations d'enseignement sacré dispensé par les *mulieres religiosae* et pourrait donc renvoyer à une Vierge Marie *magistra*, figure d'autorité dispensant conseils et enseignement à l'image de celle décrite par le théologien liégeois Rupert de Deutz (v. 1075-1129)⁴⁶¹. Dans la *Vita Ivettae*, la Vierge apparaît régulièrement à Yvette qui se fait justement le relais de son magistère, confiante en son rôle du fait des visions qu'elle a reçu précisément de Marie. Yvette finit même par être désignée par l'expression « mère miséricordieuse », l'identifiant ainsi totalement à Marie *Mater misericordiae*⁴⁶².

Dans le cas de l'amitié spirituelle, il s'agit d'une véritable transposition, pour les *mulieres religiosae* du système cistercien.

Les hagiographes ont opéré un triple aménagement du système cistercien, en le mettant en œuvre non seulement pour des femmes, mais, de plus, pour des individus qui ne partagent pas la même communauté monastique voire même pour certains ne vivent même pas dans un couvent. Ils envisagent ainsi des affections spirituelles au sein d'un groupe religieux, mais aussi en dehors, des relations d'homosociabilité mais également d'hétérosociabilité avec des amitiés spirituelles mixtes.

4) Une transposition du modèle cistercien d'affection spirituelle

Pourtant ce modèle d'affection spirituelle, édifié au XII^e siècle, devait s'appliquer aux communautés monastiques, seul le monastère permettant

⁴⁶¹ Anneke MULDER-BAKKER, « *Maria doctrix*: Anchoritic Women, the Mother of God, and the Transmission of Knowledge », dans Anneke B. MULDER-BAKKER (éd.), *Seeing and Knowing: Women and Learning in Medieval Europe 1200-1550*, Brepols, *Medieval Women: texts and contexts*, n° 11, 2004, p. 181-199.

⁴⁶² « *mater misericors* »; Marie mais aussi Marie-Madeleine sont des modèles de sainteté et de maternité pour Yvette de Huy d'après Anneke MULDER-BAKKER, « *Ivetta of Huy: Mater et Magistra* », p. 237.

l'épanouissement de véritables amitiés spirituelles. En effet, pour Bernard de Clairvaux et Guillaume de Saint-Thierry le monastère est l'école de l'amour, car c'est la vie communautaire qui fait ressurgir la ressemblance à Dieu.

La plupart des règles monastiques envisage l'affection communautaire et la littérature édifiante encourage sa pratique dans le cadre du monastère. Thomas de Cantimpré, par exemple, n'oublie pas de faire une place dans son monastère idéal à « amitié mutuelle et véritable » que doivent entretenir les membres de la communauté (*BU* II, 20). Curieusement, au lieu de s'inspirer d'anecdotes monastiques pour illustrer son propos, il s'appuie sur l'exemple d'une amitié séculière entre laïcs, dont l'un est chrétien et l'autre est païen. Néanmoins, il parvient à démontrer un principe fondamental de l'amitié spirituelle : il faut vouloir le bien de l'autre, c'est ce qui le grandit et nous grandit simultanément.

Dans le *Liber sororum*, Catherine de Guebwiller propose aux à ses contemporaines du XIV^e siècle, les dominicaines d'Unterlinden un chapitre consacré à « l'obéissance à l'amour mutuel ». Elle y explique que les sœurs doivent se témoigner mutuellement une grande affection, aider les sœurs les plus faibles, consoler les mécontentes et les esprits faibles par des sermons efficaces (chapitre VI). Dans la règle bénédictine ce sont, cependant, ses dangers avec la formation de groupes fermés appelés « cliques » qui sont mises en avant. Les cisterciens, au contraire, envisagent cette affection comme un outil de progression spirituelle au sein du couvent⁴⁶³.

Si le rédacteur de la *Vita Beatricis* reprend la notion cistercienne du monastère comme « école de l'amour », la plupart des affections spirituelles développées par les *mulieres religiosae* ne sont pas limitées à l'enceinte monastique et s'épanouissent également avec des individus extérieurs à leur communauté⁴⁶⁴,

De plus, l'affection spirituelle chez les cisterciens est d'abord pensée pour les hommes de l'ordre. Chez Ælred de Rievaulx, par exemple, l'amitié spirituelle se réalise entre hommes et il n'envisage vraiment pas d'amitié spirituelle pour les femmes, lorsqu'il s'intéresse à elles dans son ouvrage *La vie de recluse*, achevée vers

⁴⁶³ Brian Patrick McGUIRE, *idem*, 82-85.

⁴⁶⁴ « *in scola caritatis* » *VB* 199.

1160-1166. Pour Ælred, la femme est un être rebelle marqué par de mauvaises tendances. Pour s'accomplir spirituellement dans le cadre de la réclusion, elle doit maîtriser son corps et son esprit et se diriger vers l'amour de Dieu et non vers l'amour du prochain - ce qu'au contraire, il autorise et même recommande aux moines cisterciens⁴⁶⁵. Théoriquement, elle peut nouer des relations spirituelles mais ce n'est pas la solution qu'Ælred privilégie pour les recluses.

Le plus important est donc la « dilection de Dieu », s'il y a « dilection pour son prochain », elle ne peut être active et doit plutôt se réaliser dans la piété et la compassion. Dans la pratique, néanmoins, les pères de l'ordre cistercien admettent les affections féminines et eux-mêmes ont été liés à des femmes dévotes, comme Bernard de Clairvaux ami avec Ermengarde, ancienne comtesse de Bretagne, entrée au monastère, comme Adam de Perseigne (1145-1221) entretenant une correspondance assidue avec Agnès, d'abord nonne à Fontevault, puis abbesse cistercienne de l'abbaye Les Clairets. Il propose même un *De mutuo amore ad sacras virgines* aux nonnes cisterciennes.

Par ailleurs, les hagiographes auraient pu puiser dans d'autres exemples d'amitiés spirituelles féminines, notamment pour les cas mixtes. Il existe, en effet, depuis les Pères de l'Église des précédents aux affections spirituelles entre personne des deux sexes : saint Paul et sainte Thècle, saint Jérôme et quelques aristocrates romaines Paule, Eustochium, Marcelle, Sulpice Sévère et sa belle-mère Bassula, Paulin de Nole liée par une chaste amitié à son épouse Therasia.

Ce sont d'ailleurs ces figures qui servent de modèle, notamment saint Jérôme, au VIII^e siècle aux abbesses et nonnes du monde anglo-saxon qui entretiennent une correspondance avec Boniface, au IX^e siècle, à Gisla correspondante et amie Alcuin d'York. Au XII^e siècle, la très cultivée Héloïse, écrivant à Abélard après leur séparation, s'appuie quant à elle sur les *Lettres à Lucilius* de Sénèque. Aucun de ces réemplois - d'ailleurs exploités par des femmes - n'est utilisé par les hagiographes qui puisent pour l'essentiel chez les cisterciens.

⁴⁶⁵ Damien BOQUET, « Le sexe des émotions. Principe féminin et identité affective chez Guerric d'Igny et Ælred de Rievaulx », dans *Au cloître et dans le monde. Femmes, hommes et sociétés (IX^e-XV^e siècles). Mélanges en l'honneur de Paulette L'Hermite-Leclercq*, textes réunis par Patrick Henriot et Anne-Marie Legras, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2000, p 367-378.

Le seul autre modèle qui apparaît furtivement est celui de Jésus et Marie Madeleine⁴⁶⁶. Si la sainte est donnée en exemple aux femmes dévotes pour sa vie de pénitence, elle est aussi un modèle à suivre en matière de relation sociale avec les hommes.

La référence la plus claire dans les *Vitae* est celle de Jacques de Vitry dans la *Vita Mariae Oigniacensis*. Il écrit qu'après qu'un de ses amis intimes lui ait tenu la main en ressentant du désir, Marie d'Oignies a entendu une voix venue d'en haut lui dire « *Noli me tangere* ». Comme elle ne comprend pas, elle le répète aussitôt à l'ami en question, qui en saisit le sens et se promet d'être plus prudent (*VMO* II, 5). Dans un sermon de Pâques, Jacques de Vitry lui-même a fait l'exégèse du *Noli me tangere*. Il explique que cette formule n'est pas une interdiction, mais bien plutôt une invitation à croire en Jésus selon l'esprit⁴⁶⁷. N'est-ce pas la même scène qui se rejoue entre Marie d'Oignies et son ami - peut-être Jacques de Vitry lui-même ? L'un et l'autre sont avertis de placer leur relation dans le champ du spirituel, comme Marie Madeleine et Jésus.

Cependant, ce maigre indice - ainsi que les furtives allusions aux amitiés des Apôtres - est perdu dans la masse de références plus au moins explicites au modèle cistercien. Cet emprunt, plus qu'un simple canevas littéraire, donne un cadre identifiable et fonctionnel aux relations affectives des *mulieres religiosae*, quelles qu'elles soient.

Le choix de ce modèle s'explique, cependant, par plusieurs facteurs. D'une part, les *mulieres religiosae* sont elles-mêmes de fines connaisseuses de la spiritualité des pères de l'ordre. Elles maîtrisent les œuvres de Bernard de Clairvaux, quelques cisterciennes disposent de textes d'Ælred de Rievaulx comme la *Regula inclusarum*⁴⁶⁸. Certaines se sont même appropriées à leur compte la pensée des

⁴⁶⁶ Brian Patrick McGUIRE consacre quelques lignes dans *Friendship and Community* à ces quelques cas d'amitié spirituelle mixte: sur Adam de Perseigne et son amie Agnès p. 390-392 ; sur Jérôme et les aristocrates romaines p. 64 ; sur Paulin de Nole et son épouse p. 71-72 ; sur Sulpice Sévère et Bassula p. 72-73 ; sur Boniface et le personnel féminin monastique p. 107-111 ; sur Gisla et Alcuin d'York p. 125-126 ; sur Marie Madeleine et Jésus p. 388.

⁴⁶⁷ Michel LAUWERS, « *Noli me tangere* ... », p. 243. Michel Lauwers estime également que le « *Noli me tangere* » s'adresse à Marie d'Oignies pour lui signifier son exclusion du sacerdoce (p. 250).

⁴⁶⁸ Edmund MIKKERS, « The Spirituality of Cistercian Nuns: A Methodical Approach », dans John A. NICHOLS et Lilian Thomas SHANK (éd.), *Hidden Springs, Cistercian Monastic Women*, (vol. 3),

théoriciens cisterciens. Ainsi, Hadewijch reprend largement Guillaume de Saint-Thierry et son *De la nature et de la dignité de l'amour*. Elle l'intègre à sa propre conception de l'amour⁴⁶⁹.

En outre, ce modèle théoriquement très abouti, donne un rôle crucial à l'affection spirituelle dans la progression des dévotes. Les hagiographes donnent à ces affections spirituelles une fonction décisive dans leur récit et de fait les font participer pleinement à la définition de la sainteté de la *mulier religiosa*.

Cette mise en scène des amitiés spirituelles au sein des *Vitae* féminines rassure donc les dévotes qui auraient contracté de telles relations, mais, de plus, les incitent à les cultiver. En effet, elle constitue un levier hagiographique et pastoral qui doit faire comprendre à son public, que si la sainteté de la *mulier religiosa* s'est construite en partie grâce aux affections spirituelles, il faut à son tour entretenir de telles relations comme pratiques sociales nécessaires à sa propre réalisation spirituelle.

La question du public visé est alors essentielle. Bien qu'il n'existe pas de preuve tangible de la lecture de ces *Vitae* par les *mulieres religiosae* vivant en dehors de monastère, il est probable que les femmes dévotes, qu'elles aient été nonnes, recluses, béguines ou sœurs dans des léproseries, aient pu y avoir accès totalement ou en partie via des récits ou des *exempla* de prédicateurs. Les *Vitae* leur proposent un modèle de sociabilité qui les encourage à jouer un rôle actif en tant que protectrices intermédiaires de Dieu, éducatrices inspirées du savoir mystique et amies spirituelles.

On peut également supposer l'existence d'un public masculin à qui la mise en scène des amitiés spirituelles est aussi adressée, puisque la plupart des *Vitae* de *mulieres religiosae* des Pays-Bas méridionaux du XIII^e siècle ont été retrouvées dans des abbayes d'hommes⁴⁷⁰. B.P. McGuire estime même que pour les cisterciens qui n'avaient pas connu le bouillonnement de la période de fondation de l'ordre, les femmes religieuses étaient devenues une source d'encouragement spirituel et de consolation, sans compter qu'elles constituaient un exemple spirituel adéquat pour les moines cisterciens, incités à laisser s'exprimer leur part de féminité dans leur

Kalamazoo, Cistercian Publications, 1995, p. 525-539.

⁴⁶⁹ On peut l'observer tout particulièrement dans la lettre XVIII,

⁴⁷⁰ Suzan FOLKERTS, « The Manuscript Transmission of the *Vita Mariae Oigniacensis* in the latter Middle Ages », dans Anneke B. MULDER-BAKKER (éd.), *Mary d'Oignies: mother of salvation*, Brepols, 2006, p. 221-241.

spiritualité. Les *Vitae* des saints hommes contemporains véhiculent un message identique à celui des *Vitae* de femmes et recommandent eux aussi ces amitiés spirituelles

La *caritas* s'intègre parfaitement au projet hagiographique et à la pédagogie d'édification des rédacteurs des *Vitae*, non pas seulement à travers la figure de la Marthe active dans le monde par charité, mais également pour le modèle de la contemplative Marie unie à Dieu par charité. Mieux, la *caritas*, activant différents types de dilections et de relations affectives, fait participer les *mulieres religiosae* et les saints hommes au monde pour mieux leur acquérir le Ciel et leur permet d'effectuer plus aisément leur cheminement sur la voie de la perfection spirituelle. En reprenant le système cistercien de l'affectivité, les hagiographes offrent non seulement la possibilité d'entretenir une sociabilité, mais lui donne de surcroît un rôle religieux déterminant, engageant ainsi les membres du milieu béguino-cistercien à cultiver leur champ social.

Chapitre III- Splendeurs et misères des affections spirituelles chez les *mulieres religiosae*

L'Église à travers les *Vitae* des *mulieres religiosae* et des *virii Dei* semble donc favoriser, voire même encourager le développement de relations d'affection spirituelle chez les *mulieres religiosae* et le personnel masculin cistercien. Il s'agit, grâce à ces affections, de créer une cohésion sociale autour de ces femmes et de ces hommes de façon à mieux les assimiler.

I- Les affections spirituelles et les contraintes comportementales

Les dilections spirituelles et en particulier l'amitié reposent sur des contraintes comportementales qui conditionnent les individus en présence, en réglant les émotions, les attitudes et les gestes selon les exigences propres au modèle

cistercien. Les postures et les contraintes corporelles liées aux dilections spirituelles doivent donc retenir toute l'attention : elles constituent un révélateur non négligeable des normes comportementales qui s'imposent aux *mulieres religiosae* et à leurs proches⁴⁷¹.

1) *Le corps performant*

De toutes les émotions manifestées corporellement, le chagrin est sans doute celle qui apparaît le plus dans les *Vitae* : lorsque les amis spirituels sont absents (*VJC* II, 31), lorsque leur vue est rendue impossible par la cécité (*VLA* III, 11) et surtout lorsque ils décèdent. Les *Vitae* témoignent, au contraire très peu de la joie suscitées par les proches et notamment par les amis spirituels - joie n'est d'ailleurs pas associée à un comportement spécifique comme le chagrin : Yvette de Huy se réjouit de la conversion de son cadet [*VIH* XX (58)] et de retrouver sa fille adoptive encore vierge [*VIH* XXIV (79)], tandis que frère Siger est ravi que Marguerite d'Ypres ait connu une grâce divine (*VMY* 8). La concurrence des joies et grâces mystiques dans la relation au divin dans ce type de littérature explique sans doute cette absence.

Les manifestations de tristesse sont attendues et codifiées, car le chagrin et son expression ont pour but d'assurer la cohésion sociale, de mettre en scène les relations entre les individus. Les amis spirituels en particulier doivent donc avoir de la peine les uns pour les autres. Ainsi, lorsque Marie d'Oignies est tourmentée, ses proches sont également inquiets. Lorsqu'elle l'apprend, elle envoie sa servante pour dire de ne plus s'inquiéter, car cela augmentait encore davantage sa peine (*VMO* II, 5).

Les derniers moments des femmes dévotes sont vécus de façon particulièrement douloureuse par leurs amis qui perdent en elle une protectrice

⁴⁷¹ Barbara H. Rosenwein propose de prendre les gestes comme des « performances » exprimant de manière codifiée les relations interindividuelles, telles la paix, la guerre et l'amitié. Barbara H. ROSENWEIN, « Worrying about Emotions in History », *The American Historical Review*, t. CVII/3, juin 2001, p. 821-845. Nira Pancer a démontré avec brio comment les règles monastiques médiévales contraignaient les gestes pour justement soumettre l'individu et sa volonté propre dans la communauté. Nira PANCER, « Au-delà du sexe et du genre. L'indifférenciation des sexes en milieu monastique (VI^e-VII^e siècles) », *Revue de l'histoire des religions*, t. 219, n° 3, 2002, p. 299-323.

spirituelle hors pair (*VLA* III, 16 ; *VAS* II, 9). Ce chagrin reproduit à l'identique dans les *Vitae* est un code social auquel doit se plier l'entourage d'amis spirituels. Ainsi, le jour du décès d'Yvette de Huy « était un jour de joie pour elle, mais un jour de calamité et de misère (...) pour ceux qui étaient rassemblés autour d'elle. Non pas que ceux qui l'aimaient intimement ne se réjouissent pas de sa gloire, mais ils se voyaient irrémédiablement privés du réconfort que cette douce mère avait apporté » *VIH* XLIX (119). Celui de Lutgarde y ressemble à s'y méprendre, y compris dans la formulation « jour d'exultation pour elle, mais pour nous et tous ceux qui vivaient dans le confort de son patronage, c'était un jour de lamentation » (*VLA* III, 16).

Les larmes du deuil participent à ce chagrin ritualisé et dans le milieu béguino-cistercien, elles sont volontiers interprétées comme une « grâce des larmes »⁴⁷². Les larmes de deuil sont parfois tout simplement niées dans la mesure où elles n'ont pas de sens sur le plan spirituel. Les survivants doivent plutôt se réjouir de la mort de leur ami spirituel. Ainsi, Béatrice de Nazareth, apprenant que deux de « ses amies spirituelles » dont Ide de Nivelles, ressentit une grande peine pour cette « perte temporelle » mais elle pria aussitôt la miséricorde divine pour leur joyeux appel, rejetant « l'aiguillon de la douleur »⁴⁷³.

Les manifestations codifiées du chagrin deviennent un outil qu'on manipule pour ranimer les relations sociales en berne. Ainsi, les nonnes de Sainte-Catherine, bien que peu amènes avec Lutgarde lorsqu'elle faisait partie de la communauté, se révèlent inconsolables lorsqu'elle décide de changer de monastère (*VLA* I, 22), espérant par cette manifestation de leur chagrin faire pression sur elle et à l'obliger à développer une amitié spirituelle avec elles. Le prieur Gilles d'Oignies, ainsi que les chanoines de la communauté, sont également très attristés par le départ de Jacques de Vitry pour Rome, au point de demander à Marie d'Oignies décédée de miraculeusement bloquer son voyage (*VMO-S* XXI). La manifestation du chagrin joue le rôle de levier au sein des relations sociales. Il est stratégiquement exprimé pour contraindre les proches unis ou non par une relation affective.

⁴⁷² *VIH* XLIX (119) ; *VLA* III, 16 ; *VJC* II, 50 ; *VIC* III 6.

⁴⁷³ « *spiritualium amicarum suarum* » ; « *temporalis amissione* » *VB* 188.

2) *Le corps pudique*

Ces contraintes comportementales sont d'autant plus fortes que les amitiés spirituelles sont souvent mixtes et que le corps ne peut y avoir une place qu'en étant soumis et entièrement contrôlé par l'esprit. Les affections spirituelles mixtes posent, en effet, une difficulté majeure dans la mesure où elles mettent en présence le corps féminin sexuellement attirant devant l'ami masculin.

Au XII^e siècle, les cisterciens avaient résolu l'équation en mettant l'accent sur la dangerosité du corps féminin y compris des religieuses et en développant des amitiés spirituelles comprises comme une homophilie strictement encadrée. Mais au XIII^e siècle, avec la multitude de *mulieres religiosae* à prendre en charge, de nombreux ecclésiastiques n'ont d'autre choix que d'entrer en contact avec ces dernières.

Les pulsions sexuelles constituent un obstacle de taille pour qui ne parvient pas à les contrôler et, de fait, elles gâchent totalement l'amitié spirituelle entretenue. C'est le cas de l'amitié entre un jeune prêtre et la fille spirituelle d'Yvette de Huy. Finissant par la convoiter, il la pousse à quitter la communauté (*VIH XXIV (72)-XXIV 79*). Gossuin de Bossut rapporte également qu'un prêtre des proches d'Ide de Nivelles ressentit de l'amour pour elle (*VIN 6*) et qu'un homme dévot, qui aimait spirituellement une jeune fille pieuse, fut tenté par la fornication (*VAb 17*). Jacques de Vitry connaît la même défaillance, mais il est heureusement sauvé par le *Noli me tangere* de Marie d'Oignies, qui elle avait totalement dominé son corps, si bien qu'elle ne ressentait aucun désir physique. Elle avait d'ailleurs une totale confiance en elle, même entourée d'hommes, et dans sa naïveté elle croyait qu'il en était de même pour eux (*VMO II, 5*). Jacques de Vitry démontre clairement que le corps sexué est un danger pour l'amitié et que les contacts fréquents avec l'autre sexe, ne sont possibles que si le corps est dépassé en tant que corps désirable sexuellement.

Parvenir à dépasser le corps sexué dans les relations d'affection mixtes semble une épreuve difficile, en particulier pour les ecclésiastiques contraints au célibat. Katrien Heene a ainsi souligné que dans les *Vies* de Jean de Cantimpré et de Lutgarde d'Aywières, Thomas présente systématiquement les femmes comme des

victimes des passions sexuelles des hommes. Cette critique vis-à-vis de la faiblesse des ecclésiastiques n'est pas propre aux *Vitae*. Les manuels de confesseurs rédigés à la même époque présentent eux aussi les hommes et les clercs comme autant de menaces sexuelles pour les femmes. Ce n'est donc pas des femmes qu'ils doivent se méfier d'eux-mêmes mais d'eux-mêmes⁴⁷⁴.

Pour dompter leur corps, ils se livrent à des exercices étranges permettant de se dégager de la dimension sexuée des corps. Ainsi, Thomas de Cantimpré rapporte comment Guy de Nivelles, célèbre dans le diocèse de Liège pour sa prise en charge de nombreuses *mulieres religiosae*, avait maté ses pulsions sexuelles afin de parvenir à un détachement total et ainsi s'assurer ses chances de salut. Alors adolescent, il avait contemplé une femme et pendant trois ans fut si terriblement tenté que même après le décès de cette dernière la tentation était toujours présente. Aussi, il décida d'aller ouvrir la tombe de la défunte pour observer son corps putréfié et cette expérience fit disparaître définitivement en lui « l'aiguillon de la chair » (*BU II*, 30, 31-32).

Les *mulieres religiosae* semblent sensibles à cette difficulté et cherchent à aider tout particulièrement à aider les hommes et les femmes dévots qui sont tenté ou ont péché. Ainsi, Lutgarde d'Aywières sauve Jacques de Vitry de sa terrible tentation pour Marie d'Oignies (*VLA II*, 3), Yvette de Huy révèle à une jeune fille de sa communauté qu'elle sait que cette dernière se rend à la messe moins pour communier que pour admirer la beauté du prêtre [(*VIH XL* (105)].

Ce contrôle étroit du corps est la condition *sine qua non* à des relations harmonieuses entre les amis spirituels, notamment entre les deux sexes. L'amitié spirituelle bien comprise, fondée sur une union des esprits, ne permet au corps d'avoir une place que s'il est dégagé de toute fonction sexuelle. Ainsi, Lutgarde, recevant la visite *post mortem* de son défunt ami Jean d'Afflighem, le prend par la

⁴⁷⁴ Jacqueline MURRAY, « Thinking about Gender: the Diversity of Medieval Perspectives », dans Jennifer CARPENTER et Sally-Beth MACLEAN (éd.), *Power of the Weak: Studies on Medieval Women*, Urbana/Chicago, University of Illinois Press, 1995, p. 1-26. Ce discours moralisateur des hommes d'Église pose des limites comportementales en direction des hommes qui peuvent être interprétées comme une redéfinition de la masculinité. Consulter à ce sujet l'article de Rex D. BARNES, « Negotiating Masculinities with the Beguines », *Journal of Religion and Culture*, vol. 22/1, 2011, p. 16-32. Selon nous, malgré quelques interprétations excessives, son projet de mettre au jour la masculinité des ecclésiastiques proches des femmes telles que les *mulieres religiosae* mérite toute notre attention.

main (VLA III, 16), alors même qu'elle ne supportait auparavant aucun contact physique avec les hommes⁴⁷⁵.

Les relations entre personne du même sexe ne sont pas exemptes des mêmes menaces et doivent aussi prendre garde au corps. Du moins, le corps est-il aussi regardé avec autant de suspicion dans les relations d'homosociabilité. Ainsi, lorsqu'Arnulf, réjoui du diagnostic de sa mort imminente, prend dans ses bras le moine-médecin celui en est tout embarrassé « car les autres malades ne pouvaient savoir quelle était la raison de cette embrassade » (VA II, 21). Cette embrassade entre hommes semble jeter le doute sur la nature de la relation qui pourrait être interprétée comme homosexuelle.

Dans le système cistercien de l'amitié spirituelle, la sexualité est perçue comme une réelle menace, car elle peut faire basculer la relation vers un « affect charnel », le plus bas de tous les affects chez Ælred de Rievaulx comme l'a montré Damien Boquet. Toute la société chrétienne doit se préserver de l'impureté sexuelle, les clercs plus que les autres, comme le souligne Thomas de Cantimpré qui consacre le chapitre 30 du livre II du *Bonum Universale de Apibus* à la question de la « fuite du péché contre nature », après avoir abordé dans le chapitre 29 du livre II à la vertu de chasteté.

Dans le milieu béguino-cistercien, l'amitié spirituelle, mixte ou non, impose donc une stricte morale du corps. Il faut lui retirer virtuellement toute fonction sexuelle pour rendre possible la mise en présence des amis spirituels. La perfection spirituelle à laquelle aspirent les *mulieres religiosae* et les saints hommes contemporains les conduit irrémédiablement à nier leur sexualité et à se fabriquer un corps angélique⁴⁷⁶. Lutgarde d'Aywières, par exemple, n'a miraculeusement plus de règles dès l'âge de vingt-huit ans (VLA II, 21). Arnulf, avant de devenir convers à Villers, doit repousser une jeune femme amoureuse de lui qui s'est glissée dans son lit. Il ressent peu après une tentation charnelle mais le Seigneur le sauve de ce tourment (VA I, 1). Pendant sa période de noviciat, Abond est tenté par le diable qui

⁴⁷⁵ Dans le livre I de sa *Vita*, le corps de Lutgarde y est, en effet, perpétuellement menacé notamment par une tentative de viol (VLA I, 5), mais aussi par un baiser de paix (VLA I, 21)

⁴⁷⁶ Sur la question de la masculinité des ecclésiastiques, R. N. SWANSON., « Angels Incarnate: Clergy and Masculinity from Gregorian Reform to Reformation », dans D. M. HADLEY (éd.), *Masculinity in Medieval Europe*, Londres et New York, Longman, 1999, p. 160-177.

prend la forme d'une femme (*VAb* 5).

L'idéal dans l'affection spirituelle est de se débarrasser des contingences corporelles pour n'être qu'en contact par l'esprit que le corps de l'ami soit présent ou absent. Cela explique pour quoi les distances géographiques n'ont pas d'emprise sur les proches spirituels. Marie d'Oignies voit la cérémonie de l'ordination de Jacques de Vitry en esprit et se trouve en mesure de lui en rendre compte par la suite (*VMO* II, 7). Marguerite d'Ypres « voit » son père spirituel, frère Siger, qui se trouve à Lille alors qu'elle est à Ypres (*VMY* 34). Même pour le rédacteur de la *Vita*, Thomas de Cantimpré, ce phénomène d'optique semble difficile à croire, aussi tente-t-il une explication scientifique en s'appuyant sur Aristote. Hadewijch d'Anvers reçoit même la visite de ses amis en esprit, comme elle l'explique dans la *Liste des Parfaits*.

Mieux, certains amis ne se côtoient qu'en esprit. C'est le cas d'Élisabeth de Spalbeek qui voit et connaît la béguine Marie de Lille grâce à leurs ravissements simultanés. Pourtant, elle n'avait « ni entendu parler d'elle, ni ne l'avait rencontrée physiquement, et ce à la plus grande surprise de l'entourage d'Élisabeth »⁴⁷⁷.

À travers les *Vitae* l'Église entend favoriser les relations d'affection spirituelle en imposant des normes comportementales : le corps sexué est proscrit, le corps normé est autorisé et bienvenu dans l'expression codifiée des émotions propres aux affections spirituelles. Les contraintes que supposent ces dernières conduisent à une mise en ordre des relations sociales entre les personnes pieuses, notamment entre les *mulieres religiosae* et les ecclésiastiques.

Dans un moment où les différents ordres monastiques s'interrogent sur les liens qu'ils doivent entretenir avec les *mulieres religiosae*, en particulier sur la *cura monialium* en raison du danger auquel elle expose les ecclésiastiques en ont la charge, les affections spirituelles et, en particulier, les amitiés spirituelles semblent constituer une réponse intéressante dans la mesure où elles imposent des normes comportementales qui seront d'autant plus respectées que ces amitiés participent à un projet de perfectionnement spirituel. Le public des *Vitae* doit donc tendre vers ce modèle afin de nouer eux-mêmes des relations d'affection spirituelle et ainsi

⁴⁷⁷ « quam tamen nunquam viderat, nec de ipsa quidquam audierat ab aliquo mortali, ut creditur » *VEE* 24.

maintenir les liens entre les dévots.

II- Les affections spirituelles face aux exigences sociales

Avec les affections spirituelles, les relations interindividuelles doivent se plier à une norme comportementale mais aussi à des codes sociaux, qui sont autant de pratiques pliant la volonté de l'individu à celles de ses proches spirituels. La dilection spirituelle dans la charité fonde un engagement de foi qui impose d'aimer en retour en s'assurant du bien-être de la personne chérie.

1) *Les devoirs de l'affection spirituelle*

Les *mulieres religiosae* en tant qu'enseignantes d'un savoir révélé et mères spirituelles sont contraintes à différentes pratiques et à manifester leur amour pour leur enfant spirituel.

Si les enfants spirituels des *mulieres religiosae* sont contraints à l'obéissance, les mères ont également des obligations et doivent adopter un comportement maternel, associé à différentes pratiques telles que nourrir (*VMO* II, 6), soigner (*VIN* 30), instruire (*JVC* I, 36), consoler (*VIN* 12 ; *VA* II, 11) et s'inquiéter (*VCM* 41). L'angoisse, entremêlée de pleurs, pour les enfants en danger est d'ailleurs un motif récurrent et commun à la maternité charnelle et à la maternité spirituelle. Ainsi, Marie d'Oignies s'inquiète pour Yvan de Soignes (*VMO* II, 3), de la même manière qu'une mère anonyme qui pleurait tant la mort son fils aîné, qu'il lui apparut en vision pour lui expliquer que cet excès de larmes le retardait (*BU* II, 53, 17).

En outre, elles ont une obligation sociale d'enseignement : elles se doivent à leurs élèves devant Dieu, comme l'a appris à ses dépens l'amie recluse d'Arnulf frappée de fièvre pour avoir repoussé un clerc de ses élèves (*VA* II, 11). Elles ne peuvent tout simplement pas refuser de transmettre leur savoir révélé, à moins d'en recevoir l'ordre exprès du Seigneur. Ainsi, Catherine de Louvain refuse de recevoir et d'instruire un faux converti envoyé par ses parents, car il lui a été révélé qu'il

s'agissait d'une fausse conversion (*BU II*, 29, 20). Ide de Nivelles refuse de rencontrer une jeune fille venue au parloir pour la voir, car une révélation de l'Esprit saint lui a appris qu'elle ne pourrait lui apporter aucune consolation (*VIN 12*).

L'obligation d'enseignement à laquelle doivent se plier les *mulieres religiosae* est dans l'intérêt de l'Église. En effet, à travers elles, les réformes spirituelles, les exigences dogmatiques et les nouvelles pratiques religieuses de l'Église post-grégorienne telles que la confession, la pénitence et la communion, sont rapidement connues et assimilées par les laïcs ainsi que par les autres femmes dévotes qui font partie de leur public d'élèves.

Leur méthode d'enseignement vient à propos compléter l'enseignement spirituel assuré par le clergé réformateur. Alors que le clergé traditionnel est impopulaire et que les clercs réformateurs, comme Jacques de Vitry (*VMO II*, 6) et Thomas de Cantimpré (*VLA II*, 38) cherchent encore leur marque, les *mulieres religiosae* parviennent à capter l'attention de certains laïcs en raison de la sainteté de leur vie et de la caution divine de leurs charismes⁴⁷⁸.

Le contexte politique et ecclésiastique troublé des Pays-Bas méridionaux du XIII^e siècle explique aussi en partie pour quelle raison les *mulieres religiosae* et les saints hommes contemporains, y compris les convers, se voient accordés cette fonction d'enseignement à travers des relations de parenté spirituelle. En effet, depuis le XII^e siècle, les laïcs s'interrogent sur leur devenir spirituel et l'instabilité des diocèses de diocèse de Liège et de Cambrai lors des élections épiscopales du XIII^e siècle - ce qui, par ailleurs, laisse davantage de marge aux *mulieres religiosae* - fait germer autant d'inquiétudes dans leur esprit.

La structure chaotique des institutions ecclésiastiques des Pays-Bas méridionaux ralentit la mise en place d'une réponse adaptée. La carte ecclésiastique du XIII^e siècle est, en effet, particulièrement complexe. Les diocèses de Liège, de Cambrai, de Tournai, d'Arras et de Thérouanne font obédience à différents archevêchés sans correspondance avec les divisions politiques et linguistiques se superposent par ailleurs : le diocèse de Liège, par exemple, dépend de l'archevêché de Cologne et constitue une terre d'Empire, ce qui dans le domaine religieux,

⁴⁷⁸ Sur cette fracture dans le milieu clérical, voir Anneke MULDER-BAKKER, « Ivetta of Huy: *Mater et Magistra* », p. 244-245.

suppose une opposition à la réforme grégorienne.

Cette organisation bancale, jointe aux difficultés de communication, rendent la tâche pastorale délicate pour ne pas dire inexistante. Enfin, le manque de personnel ecclésiastique formé justifie la mise en place d'expédient et le recours à l'enseignement spirituel des *mulieres religiosae* et des convers cisterciens auprès des laïcs. D'ailleurs, ce personnel ecclésiastique en cours de formation vient lui-même demander l'accès au savoir sacré des *mulieres religiosae* en se plaçant tantôt en position de fils spirituel, tantôt en position d'ami spirituel.

Les amitiés spirituelles se révèlent tout aussi contraignantes pour les *mulieres religiosae*. Non seulement, elles doivent apporter un soin jaloux au bien-être spirituel de leurs amis spirituels, mais, de plus, elles doivent leur livrer la primeur de leurs révélations lors de leurs conversations spirituelles.

Dans les *Vitae*, les secrets mystiques sont dévoilés aux ami(e)s et en particulier aux ecclésiastiques. En effet, de part leur formation ils sont en mesure d'interpréter les révélations mais aussi d'en contrôler l'orthodoxie. En leur absence, c'est vers les femmes lettrées qu'il faut se tourner comme le conseille Jacques de Vitry à Lutgarde qui doit alors en référer à Sybille de Gages, car elle est plus lettrée (VLA III, 12). Les *mulieres religiosae* sont donc invitées à travers les *Vitae* à ne se confier, car leurs proches spirituels les plus lettrés.

Le contrôle des *mulieres religiosae* par les ecclésiastiques - ou éventuellement d'autres femmes dévotes - ou *cura monialium* se joue donc de façon informelle à travers les relations affectives. Cette « surveillance » paraît d'autant mieux accepter qu'elle prend racine dans ces affections spirituelles⁴⁷⁹. Dans le cas des amitiés spirituelles, elle suppose même une relation égalitaire qui permet à chaque partie de discuter et de chercher le compromis, sans que l'autorité de l'ecclésiastique n'ait besoin d'être déployée pour ordonner ou interdire quoi que ce soit à la *mulier religiosa*.

⁴⁷⁹ Michel Lauwers, dans « Expérience béguinale et récit hagiographique. À propos de la *Vita Mariae Oigniacensis* de Jacques de Vitry (vers 1215) », parle précisément de « sainteté sous surveillance » (surveillance intellectuelle, surveillance de la prise de paroles, surveillance religieuse grâce à la prédication, à la confession, à la communion) des *mulieres religiosae* dont les *Vitae* sont autant de témoignages. Voir également sur cette question le bilan lumineux de Blanca GARÍ DE AGUILERA, « El confesor de mujeres ¿ mediador de la palabra femina en la baja edad media ? », *Medievalia*, n° 11, 1994, p. 133-141.

Bref, ceux qui aiment les *mulieres religiosas* et qui sont aimés par elles en retour ont des droits sur leur personne et parviennent ainsi à conditionner certaines de leurs actions.

Soucieuses de faire plaisir à un ami et souvent contre leur gré, elles acceptent souvent de renoncer à certaines pratiques religieuses. Yvette de Huy, par exemple, se plie à la volonté des filles de sa communauté qui la voyant très faible veulent lui faire donner l'extrême-onction, bien qu'elle-même sache ne pas devoir mourir immédiatement [VIH XLVIII (118)]. De la même façon, Marie d'Oignies finit par abandonner son projet de mendicité volontaire voyant les larmes et la douleur de ses amis (VMO II, 2). Julienne de Montcornillon accepte de manger « pour la paix » des sœurs de Montcornillon qui s'étonnent de la voir vivre sans nourriture, tout comme Élisabeth de Spalbeek qui mange et boit davantage pour faire plaisir à ses proches que par volonté propre (VEE 29)⁴⁸⁰.

Cette contrainte s'impose pour « la charité » et « la paix » au sein des affections spirituelles. Ainsi, si Julienne visite des personnes de sa connaissance qui la forçaient à faire deux repas par jour. Par charité, Julienne acceptait de mettre la nourriture dans la bouche mais elle ne pouvait l'avaler⁴⁸¹. Un autre jour comme on lui avait préparé un poulet dont elle n'avait mangé qu'un petit bout de peau, on lui servit de la garniture et « par souci de paix et de charité », elle en mettait dans sa bouche mais la rejetait dans sa serviette (VJC I, 15)⁴⁸².

L'affection spirituelle dans la charité obtient bien plus de la *mulier religiosa* que l'autorité directe que peuvent parfois imposer les ecclésiastiques. Alors que Julienne et d'Élisabeth se forcent à manger « par amitié », Yvette de Huy qui refuse longtemps de s'alimenter, car les ecclésiastiques qui la visitaient lui demandent de tempérer sa rigueur en raison de « l'autorité » qu'ils exerçaient sur elle⁴⁸³. Ils eurent du mal à obtenir son accord. Ils la confrontèrent avec les autorités des Pères et le témoignage des Écritures, ils l'espéraient que ferait plier son esprit vers la discrétion

⁴⁸⁰ « *pro pace* ». VJC I, 10.

⁴⁸¹ « *ex caritatis* ».

⁴⁸² « *pro pace et caritate* ».

⁴⁸³ « *ex auctoritate* ».

[modération] [VIH XVII (49)]. Alors que l'autorité des ecclésiastiques crée des tensions, l'affection spirituelle dans la charité obtient une obéissance négociée dans une ambiance apparemment pacifique.

Si l'amitié spirituelle contraint les *mulieres religiosae*, elles peuvent en retour obtenir quelques avantages si leur demande est raisonnable. Ainsi, Marie d'Oignies obtient ainsi la permission de quitter Willambroux. Guy de Nivelles et son époux Jean acceptent de la laisser partir à Oignies, « comme ils ne voulaient pas lui faire de peine », ils ne firent aucune difficulté⁴⁸⁴.

2) Vivre en bonne amitié

Les affections spirituelles autorisent donc la négociation entre les *mulieres religiosae* et leur entourage, notamment ecclésiastique, évitant ainsi les conflits, favorisant le compromis, notamment dans le cadre de la *cura monialium*.

Ce n'est apparemment pas une nouveauté, des précédents existent au XII^e siècle. Ainsi, la correspondance d'Héloïse et d'Abélard suggère que la *cura* des nonnes du Paraclet a été bel et bien négociée par l'abbesse. Elle réussit notamment à convaincre Abélard de s'occuper de la communauté en s'appuyant sur deux idées clés d'une part Abélard est responsable personnellement d'Héloïse du fait de leur histoire affective, et les hommes en général doivent être des soutiens pour les femmes, d'autre part un prêtre inexpérimenté pourrait mal s'occuper d'elle. Héloïse aurait même participé aux choix des thèmes religieux à mettre en valeur dans la communauté et d'après les échanges épistolaires, Héloïse savait très bien ce qu'elle attendait d'un directeur spirituel⁴⁸⁵.

La possibilité même de négocier et de jouer sur les compromis, via les affections spirituelles, rendent la *cura monialium* très attractive tant pour les *mulieres religiosae*, que pour les ecclésiastiques. À travers ces pratiques sociales, les femmes dévotes sont reconnues pour leurs différentes qualités spirituelles, leur savoir mystique notamment, leur permettant ainsi de devenir des figures d'autorité (enseignante, prophète), avec quelques libertés (liberté de parole). Les

⁴⁸⁴ « illi vero ne contristarent eam » VMO II, 9

⁴⁸⁵ Fiona J. GRIFFITHS., « 'Men's duty to provide women's needs': Abelard, Heloise and their negotiation of the *cura monialium* », *Journal of Medieval History*, n° 30/1, 2004, p. 1-24.

ecclésiastiques, quant à eux, bénéficient de conseils spirituels avisés ainsi que d'une protection religieuse constante - allant jusqu'à la récupération de leurs reliques. Ces deux arguments, largement mis en valeur dans les *Vitae*, doivent convaincre les ecclésiastiques encore réticents à assurer justement leur prise en charge institutionnelle.

En effet, à la fin du XII^e siècle, les prémontrés ont laissé le champ libre aux cisterciens puis aux Mendiants qui s'interrogent sur la position à tenir.

L'ordre cistercien, très sollicité, demande au pape, en 1222, de ne pas être contraint d'envoyer des moines et des convers dans les couvents de cisterciennes pour y vivre et pour les assister dans leurs affaires temporelles. En 1228, le Chapitre accepte que les monastères féminins suivent les usages de l'ordre mais, dans le même temps, refuse la responsabilité des visites et du contrôle spirituel. Les moines ou abbés qui ne respecteraient pas cette consigne seraient d'ailleurs punis.

Les ordres mendiants semblent également hésiter à intégrer des communautés féminines, malgré la pression du pape Honorius III. François d'Assise s'y refuse et les dominicains également après la mort de Dominique en 1221 - alors que lui-même avait envisagé la mise en place de six frères par monastère féminin pour assurer en permanence la *cura monialium*. La raison principale de leur refus réside dans leur obligation d'apostolat qui semble aux yeux des frères peu compatibles avec la charge de *cura monialium*. Par ailleurs, l'incorporation de monastères féminins supposait l'immobilisation d'un nombre considérable de frères comme prieurs, directeurs spirituels, confesseurs, chapelains, procureurs dans les monastères incorporés. Néanmoins, Jourdain de Saxe et Humbert de Romans furent sensibles aux difficultés qui se posaient aux sœurs⁴⁸⁶. Jourdain inaugure d'ailleurs le monastère de Sainte Agnès à Bologne, dont en 1226 il fait sanctionner par Grégoire IX l'appartenance à l'ordre.

En 1228, il est interdit à tout frère dominicain de s'engager dans les soins d'une *cura animarum* de nonnes ou de toute communauté féminine, tandis qu'en 1239, l'ordre demande au pape Grégoire IX d'être relevé de sa responsabilité auprès

⁴⁸⁶ Micheline DE FONTETTE, « Les dominicaines en France au XIII^e siècle », dans Michel PARISSE (dir.), *Les religieuses en France au XIII^e siècle*, Nancy, Presses universitaires de Nancy, 1989, p. 97-106.

des nonnes pour se consacrer davantage à l'apostolat.

Les hagiographes, issus tantôt du milieu ecclésiastique réformateur, tantôt des ordres monastiques en question, n'ignorent pas la situation et cherchent à travers leurs *Vitae* susciter des vocations parmi les jeunes clercs. En mettant l'accent sur les relations affectives entretenues entre les *mulieres religiosae* et les ecclésiastiques, les *Vitae* participent en quelque sorte au recrutement du personnel ecclésiastique qui devra prendre la relève de leur encadrement.

Pour B.P. McGuire, des spécificités internes au milieu cistercien expliquent pourquoi les relations affectives mixtes entre moines cisterciens et *mulieres religiosae* se sont multipliées. Si avant le début du XIII^e siècle, la femme était considérée comme une menace pour les hommes, après 1200, leur image change. Dans les dernières années du XII^e siècle, les sources font beaucoup moins références aux amitiés entre moines et d'avantages aux relations entre cisterciens et femmes dévotes, que ce soit de la Belgique au pays rhénan en passant par le sud de l'Allemagne, et ce au moins jusqu'aux années 1220.

D'une part, comme les monastères masculins ont vu leur personnel augmenter, il devient plus difficile d'y entretenir des amitiés spirituelles entre moines comme au XII^e siècle, sans compter que le recrutement moins aristocratique contraigne moins les moines dans le choix de leur fréquentation. D'autre part, les mécanismes d'hospitalité et la nouvelle perception de la féminité, idéalisée à travers la figure de la Vierge dont le culte est important chez les cisterciens, ont pu favoriser l'épanouissement de relations avec les communautés de femmes dévotes.

Sur le plan spirituel, cette ouverture des cisterciens vers les femmes se justifierait tout autant. Il s'agit de transcrire en latin pour l'Église les expériences mystiques de ces femmes, mais il s'agit également pour le personnel cistercien qui n'a pas connu le bouillonnement de la période de fondation de l'ordre de trouver en elles une source d'encouragement spirituel et de consolation. Les moines cisterciens, incités à laisser manifester leur féminité sur le plan spirituel, trouvaient chez ces femmes un modèle de piété. D'elles, ils apprennent à exprimer leurs émotions et à se joindre aussi intensément au Seigneur.

Les raisons qui conduisent les dominicains à s'intéresser aux femmes dévotes

seraient sensiblement différentes. Ce que les Prêcheurs chercheraient c'est le contact avec des femmes mystiques qui permettent de jouer un renversement hiérarchique entre clerc et laïc. En effet, ce renversement leur permet de réfléchir aux tenants et aboutissants de leur propre pouvoir sacerdotal, aux raisons de leur place dans la hiérarchie sociale du XIII^e siècle. Les *mulieres religiosae* mystiques servent ainsi de contre-champ, notamment aux jeunes clercs, pour appréhender leur propre autorité, leur légitimité et leur rôle social. Les Mendiants sont les plus à même de s'intéresser à ces questions dans la mesure où les frères, par leur mission pastorale, sont au contact permanent des laïcs. Enfin, il estime qu'un autre facteur entre en ligne de compte : les frères Mendiants sont très attentifs aux bénéfices qu'ils peuvent tirer de leurs relations avec ces femmes mystiques. Pour J. Coakley, à travers les *mulieres religiosae*, ils captent et manipulent des pouvoirs qu'eux-mêmes ne possèdent pas⁴⁸⁷.

Les hagiographes proposent à travers les *Vitae* un modèle de relation sociale inscrite dans des affections spirituelles dont les avantages doivent paraître indéniables aux yeux de leur public.

Régulant les relations à travers un code comportemental, les affections spirituelles rendent notamment possibles les relations entre les dévots des deux sexes sans que leur idéal chasteté soit remise en question et, de plus, favorisent le dialogue entre les *mulieres religiosae* et les structures religieuses déjà existantes. Jouant sur la dimension égalitaire de l'amitié spirituelle en particulier, les dévots, hommes et femmes et les ecclésiastiques se rapprochent dans une annulation des hiérarchies telles que le sexe et le statut.

III- Les affections spirituelles et les assimilations communautaires

L'Église, grâce à la pratique des affections spirituelles, semble ainsi pouvoir

⁴⁸⁷ B.P. McGuire se montre moins catégorique dans son article « Holy Women and Monks in the Thirteenth Century: Friendship or Exploitation? », *Vox Benedictina*, n° 6/4, 1989, p. 434-374. L'approche de J. Coakley mérite de toute façon d'être nuancée dans la mesure où il ne prend en compte dans son analyse que les cas de femmes mystiques dotées de charismes exceptionnels, telles qu'on peut les voir dans les *Vitae*. Le projet hagiographique consiste plutôt à inciter les ecclésiastiques - Mendiants ou non d'ailleurs - à rejouer à leur échelon ce que la *Vita* donne comme exemple de relations sociales et d'obtenir au moins les prières des femmes dévotes qu'ils encadrent.

faire face au flot de laïcs qui cherchent à mener une vie religieuse. Grâce aux normes comportementales et sociales auxquelles contraignent les affections spirituelles, l'institution peut petit à petit réguler les relations entre les ecclésiastiques et les laïcs dévots.

En leur confiant des responsabilités telles que la protection spirituelle et l'enseignement d'un savoir sacré, l'Église leur concède une place qui de fait assimile les *mulieres religiosae* et les hommes dévots à l'institution elle-même. Membres d'une élite spirituelle, promoteurs de la réforme post-grégorienne, ils sont totalement insérés à l'Église et de fait ne peuvent basculer vers les marges hérétiques.

De plus, les relations interindividuelles développées grâce aux affections créent une cohésion entre amis spirituels ou enfants spirituels, qui peut être mise au service d'une assimilation communautaire. Les affections spirituelles renforcent des relations entre individus et notamment entre *mulieres religiosae* et ecclésiastiques, et par la même favorisent leur insertion à des communautés religieuses déjà existantes ou encouragent le développement de communautés féminines structurées chapeautées par des autorités ecclésiastiques.

Le développement des affections spirituelles permet ainsi de fixer les *mulieres religiosae* les plus instables, éventuellement gyrovagues, comme Christine l'Admirable qui se fixe progressivement à l'abbaye de Sainte-Catherine de Saint-Trond en raison des relations qu'elle y a nouées avec les moniales (VCM 29), comme Marie d'Oignies qui souhaitait mendier de porte en porte mais abandonne le projet pour ses amis (VMO II, 2). À travers un ami spirituel, les relations des *mulieres religiosae* sont focalisées sur une ou des communautés masculines. Ainsi, une fois reconnue officiellement élue de Dieu par frère Siger (VMY 6), Marguerite d'Ypres est en contact étroit avec les dominicains de Lille.

La parenté spirituelle, peut-être davantage que l'amitié spirituelle, joue un rôle particulièrement important pour celles qui ne font pas partie de structures reconnues. Il est symptomatique que Marie d'Oignies, avant d'entrer à la léproserie de Willambroux, et Marguerite d'Ypres, qui vit au foyer maternel, aient toutes deux un « père spirituel » attiré. Guy de Nivelles pour l'une et frère Siger pour l'autre viennent ainsi suppléer leur absence de repère ecclésiastique.

Les autres *mulieres religiosae* qui intègrent une communauté n'ont pas besoin d'un tel ancrage dans la mesure où elles peuvent côtoyer les ecclésiastiques attachés à ces structures. Les femmes dévotes, qui intègrent une communauté monastique en particulier, ont « une sorte de père spirituel » institutionnel, c'est-à-dire un père visiteur, comme Chrétien de Stapel, abbé de Saint-Trond, qui visite le monastère de Sainte-Catherine⁴⁸⁸.

Le double emploi de la terminologie de la paternité spirituelle, tantôt dans un cadre institutionnel, tantôt de manière informelle, suggère une volonté de l'Église de créer une cohésion autour de l'autorité ecclésiastique telle qu'on les trouve dans les monastères chez les *mulieres religiosae* vivant en dehors de couvent.

La maternité spirituelle de certaines *mulieres religiosae* auprès de jeunes filles pieuses semble participer à la même stratégie. Il s'agit de créer un esprit de corps autour d'une figure d'autorité féminine, elle-même liée par amitié spirituelle à des structures masculines. C'est le cas notamment pour Yvette de Huy, qui tout au long de la *Vita Ivettae* est présentée comme une mère spirituelle pour les jeunes filles venues vivre pieusement autour et dans la léproserie de Huy. Elle joue finalement le même rôle qu'une abbesse dans un couvent : souvent elle les sermonne et leur donne des conseils pour progresser. Quelquefois elle écourte ses psaumes et ses prières pour leur parler et les instruire plus avant dans la discipline du Christ. Tantôt en privé, parfois en public, elle châtie, admoneste, reconforte, exhorte pour que rien ne leur manque dans la consommation de la vertu et qu'après son passage elles sachent comment se conduire en persévérant toujours dans l'amour du Christ [VIH XLV (114)]. Les jeunes filles qui rejettent cette relation de maternité spirituelle sortent également de la communauté, comme sa protégée séduite par un autre genre d'amour, quitte justement la communauté avec le prêtre qui l'a corrompue [VIH XXIV (75)- XXIV (76)].

Les groupes de *mulieres religiosae* se trouvent donc renforcés par ces affections spirituelles, tout comme la cohésion entre les communautés religieuses. Elles créent, en effet, des réseaux cohérents (confiance, obéissance) partageant des intérêts spirituels communs (diffusion des nouveautés sur la confession, la pénitence,

⁴⁸⁸ « *pater scilicet spiritualis* » VLA I, 21.

l'eucharistie) satisfaisant chaque membre en fonction des bénéfices qu'il peut en tirer.

Les relations entre communauté est donc rendue plus forte grâce à ces affections spirituelles interindividuelles : la léproserie de Huy avec Floreffe, le monastère d'Aywières avec Afflighem et Aulne, La Ramée avec Villers, Florival et Val-des-Vierges, à l'heure même où prémontrés et cisterciens s'interrogent sur le bien fondé d'une intégration des femmes pieuses à leur ordre et sur la méthode à mettre en œuvre. Il est frappant de constater que les relations d'affections spirituelles dans le cas des communautés cisterciennes semblent venir doubler le système de filiation qu'impose la structure de l'ordre : Aywières par exemple est affiliée à l'abbaye d'Aulne à qui elle est confiée en 1210⁴⁸⁹.

Les affections spirituelles entre communautés proposent une solution originale à la question du monachisme féminin et dégagent les ecclésiastiques de l'ambiguïté d'un monastère double, pratiqué un temps par les prémontrés. En effet, au cours du XII^e siècle, cet ordre de chanoines s'était chargé de l'admission et de la direction de femmes, mais dès 1137 le chapitre général des prémontrés décida la séparation des deux sexes et en 1188 la branche féminine de l'ordre disparut, avant que les abbayes doubles ne soient définitivement supprimées en 1198⁴⁹⁰. Entretenues entre les communautés féminines et les communautés masculines, les affections spirituelles semblent constituer un outil efficace suppléant le vide juridique et administratif des ordres masculins sur la question de l'intégration des moniales à leur ordre respectif.

Elles constituent également une réponse à la question de l'intégration des convers au sein des communautés monastiques de l'ordre cistercien. En tant que laïcs, ils ne sont pas reconnus à la même valeur que les moines de chœur. Néanmoins, leurs relations affectives tant avec des moines, qu'avec des moniales débouchent sur une cohésion d'ensemble.

Comme les *mulieres religiosae*, grâce à leur charisme ils accèdent à la

⁴⁸⁹ BERLIÈRE (Dom.), *Monasticon belge*, abbaye de Maredsous, Centre national de recherches d'histoire religieuses, 1971.

⁴⁹⁰ Des fondations de moniales, ensuite rattachées à l'ordre cistercien, ont peut-être d'abord été conçues pour intégrer une organisation double. Voir Constance H. BERMAN, « Men's Houses, Women's Houses: the Relationship between the Sexes in Twelfth Century Monasticism », dans Andrew MACLEISH (éd.), *The Medieval Monastery*, St Cloud, North Star Press, 1988, p. 43-52.

reconnaissance des moines, nouent des relations étroites avec eux favorisant leur intégration sans que pour autant la structure institutionnelle soit remise formellement en question. En effet, comme pour les *mulieres religiosae*, la question de l'accès au sacerdoce et à une liturgie identique à celle des moines de chœur pose également problème et révèle des tensions au sein de la hiérarchie conventuelle masculine. Des récits de miracles internes au monde cistercien témoignent d'une volonté manifeste des moines de rappeler et maintenir leur position privilégiée dans la communauté, tandis que d'autres anecdotes révèlent que certains convers souhaiteraient accéder au statut de moine. Lors de visions, par exemple, ces derniers se voient accéder à la liturgie réservée aux moines, alors que ce sont les tâches quotidiennes qui leur incombent au sein de l'ordre.

L'encadrement des subalternes statutaires par l'Église trouve ainsi une solution globale avec le développement des affections spirituelles. Remodelant virtuellement la structure hiérarchique de l'Église et des communautés monastiques, elles permettent une assimilation satisfaisante pour les subalternes comme pour le sommet de l'institution.

La pratique des affections spirituelles comme outil de cohésion religieuse a donc fonctionné à plein tant pour les *mulieres religiosae* que pour les convers, c'est-à-dire pour les laïcs aspirant à une vie religieuse, dans les Pays-Bas méridionaux du XIII^e siècle, mais aussi pour les régions rhénanes de l'Empire. Le témoignage de Césaire de Heisterbach *Dialogus Magnus visionum atque miraculorum*, contemporain des premières *mulieres religiosae*, que les mêmes affections spirituelles s'épanouissent autour des femmes pieuses et des convers.

Dans le sud de l'Occident, les femmes dévotes ne sont pas considérées avec la même attention. Les franciscains et François d'Assise lui-même semblent ne pas avoir été enclins à développer des relations privilégiées avec elles. La béguine Douceline de Digne, d'après le récit de laissé par une de sa proche Philippa de Porcelet, n'a engagé que de rares relations d'affection spirituelle. En effet, l'aide que son frère Hugues de Digne lui apporte lui permet d'intégrer et de structurer très rapidement une communauté de béguines autour d'elle. Les solides relations de

parenté, relayées par les liens établis auprès de l'aristocratie provençale, ne nécessitent pas chez Douceline la mise en place de relations d'amitié spirituelle, tout au plus apparaît-elle en mère spirituelle des jeunes filles qui l'entourent, notamment de Philippa qui prétend être entrée dans la communauté pour « devenir sa fille ». Les relations d'affection spirituelle ne se développent justement qu'après la mort de son frère : Douceline reçoit de la Vierge Marie un frère, après la mort de son propre frère Hugues. Il s'agit de frère Josselin, qui fut évêque d'Orange. La Vierge lui donne ce frère pour la conseiller, il y avait un amour particulier entre eux et Douceline lui avait promis obéissance⁴⁹¹.

IV- La fin des amitiés mixtes ou l'intégration des communautés féminines ?

La fin de la visibilité d'affections spirituelles mixtes dans les *Vitae* et le développement de thèmes religieux mettant en valeur l'harmonie communautaire sont autant de signes de l'intégration progressive des femmes dévotes à des structures religieuses par l'Église.

1) La solution cistercienne

Dans le milieu cistercien, l'intérêt des cisterciens pour les femmes diminue après 1240. C'est d'une part parce que les cisterciens ont pris conscience que la prise en charge des femmes pieuses puisait trop dans leur effectif - relayés en cela par les dominicains et les franciscains-, mais d'autre part, parce que l'enthousiasme du personnel masculin pour ces femmes était maintenant retombé. Par ailleurs, la spiritualité des branches masculines et féminines se distingue davantage dans la deuxième moitié du XIII^e siècle. Alors que de nombreuses moniales restent fidèles à la spiritualité monastique de Cîteaux et à la spiritualité bernardine, les cisterciens basculent de plus en plus dans l'érudition et la scolastique. En 1244, l'abbé de Clairvaux, Étienne de Lexington, fonde le collège théologique Saint-Bernard à Paris.

⁴⁹¹ *La Vie de sainte Douceline*, p. 335-336.

Peut-être serait-il, cependant, plus juste d'y voir une évolution de l'ordre marquée notamment par une centralisation accrue de la branche féminine. En effet, les premiers couvents de cisterciennes d'abord sous la juridiction d'abbés cisterciens, passent ensuite sous le contrôle du Chapitre général dans une mise en ordre général de toutes les communautés. En 1232, lors du Chapitre Général, les abbés de Cambron et de Looz recommandent de ne pas établir de monastères de cisterciennes, ce qui conduit les abbés de Villers et de Wauthier-Braine à faire de même. En 1234, 1236 et 1237 Villers est encore chargé de plusieurs maisons de femmes, mais parallèlement les nouvelles maisons telles que Nazareth et de Val-Saint-Bernard sont placées directement sous la direction de Cîteaux.

Les décrets du Chapitre général n'acceptent l'incorporation des communautés féminines que si elles-mêmes concèdent à participer à la centralisation. En 1228, seul le Chapitre général est reconnu comme autorité à même d'incorporer les couvents de femmes ce qui lui permet d'affirmer son pouvoir par rapport aux abbés et au pape, tandis que les abbés reçoivent des directives précises sur le contrôle à exercer sur les monastères de femmes.

En pratique, la communauté de cisterciennes dépend d'un père-immédiat qui nomme le confesseur ou chapelain - souvent un moine cistercien choisi dans sa propre communauté. Le père-immédiat institue l'abbesse et représente la communauté au Chapitre général, tandis que le confesseur s'attache à l'organisation et à l'administration des sacrements (messe, confession, sermon), tout en rendant régulièrement compte des événements communautaires à l'abbé entre les visites canoniales⁴⁹².

Les relations interindividuelles entre *mulier religiosa* et personnel cistercien, notamment avec les abbés, se rompent. Ainsi, les liens particulièrement forts entre Villers et les *mulieres religiosae* ne résistent pas à la démarche centralisatrice de

⁴⁹² Brigitte Degler-Spengler a noté que dans le même temps, les pouvoirs de l'abbesse sont limités. En 1228 le Chapitre général précise leur rôle et leur interdit notamment de donner des ordres aux maisons-filles fondées par leur monastère. Elles n'ont droit à aucun pouvoir sacerdotal, mais les multiplications d'interdictions de confesser pour les abbesses montrent bien que certaines d'entre elles en avaient néanmoins pris l'initiative. En 1206, les abbés cisterciens interdisent l'éducation des enfants dans les monastères de femmes. Consulter également M. VILLER et alii, *Dictionnaire de spiritualité...* et Edmund MIKKERS, « The Spirituality of Cistercian Nungs: A Méthodique Approcha ».

l'ordre cistercien. La *Chronique de Villers* mentionne le cas de conscience de Walter d'Utrecht qui, sans doute sous la pression de l'ordre doit se résoudre à placer sous l'autorité directe du Chapitre général huit communautés de cisterciennes⁴⁹³.

Ainsi, la paternité de La Cambre, d'abord confiée à l'abbé Charles de Villers d'après les *Chroniques de Villers*, est transférée à Aulne sur une décision du Chapitre général de 1232, puis quelques années plus tard, La Cambre était rattachée à Clairvaux. En revanche, le monastère d'Aywières montre une certaine résistance à cette centralisation : en effet, la filiation d'Aulne est remise en question par Clairvaux. Le conflit s'éternise entre les deux monastères, pour éclater définitivement en 1235. Le chapitre général de Cîteaux se prononce en faveur d'Aulne et donne en compensation à Clairvaux un autre monastère, sentence confirmée à l'avantage d'Aulne en 1238-1239⁴⁹⁴.

Cet effort de centralisation de l'ordre cistercien se double d'un processus d'enfermement derrière une clôture monastique. À partir de 1213, le Chapitre général met en avant la question de la clôture : désormais ce sera un critère d'incorporation des couvents de femmes dans l'ordre, tout comme la question des moyens dont dispose le couvent de façon à être viable⁴⁹⁵.

Le Chapitre général accepte l'intégration des religieuses à l'ordre en se donnant des garanties (distance accrue entre les abbayes de moines et les abbayes de moniales), des pouvoirs sur les maisons et notamment une surveillance stricte de leurs pratiques (clôture stricte, définitions de lieux réguliers, des ressources et des effectifs des communautés, contrôle par le père-immédiat).

La clôture passive est également réglementée. En 1229, les visiteurs sont accueillis dans le cloître, tandis qu'en 1235, le Chapitre Général interdit aux moines de visiter les nonnes ou les recluses sans une permission spéciale de leur abbé. Cette

⁴⁹³ Cité par Jean-Baptiste LEFÈVRE, « Histoire et institutions des abbayes cisterciennes (XII^e-XVII^e siècle) », *Revue bénédictine*, n° 100, 1990, p. 126-127.

⁴⁹⁴ Mgr Alfred BAUDRILLART (dir.), *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, Paris, Letouzey et Ané, 1931.

⁴⁹⁵ Selon Brigitte Degler-Spengler, cette insistance des statuts du Chapitre général sur la question de la clôture doit être comprise non comme une fermeture de l'ordre aux femmes, mais plutôt comme un moyen de sélectionner les communautés féminines. Cette procédure d'enfermement permettait ainsi au Chapitre général de distinguer clairement les cisterciennes des béguines. Longtemps l'historiographie du phénomène béguinal s'est attachée à la question de l'enfermement des *mulieres religiosae* y voyant une clé pour comprendre son évolution entre le XIII^e et le XIV^e siècle (Philippen, McDonnell). Il était convenu qu'après une période d'observation et de compromis, l'Église passait à une phase d'enfermement systématique des femmes dévotes.

restriction, répétée, dans les codifications de 1237 et de 1257 et indique que cette pratique est encore très répandue et que les relations interindividuelles sont toujours nombreuses et actives.

Les années 1240 voient les relations affectives être remplacées définitivement par des liens institutionnels au sein de l'ordre cistercien. Les affections spirituelles entre femme dévote et abbé, moine et convers n'ont donc plus à être promues via les *Vitae* et explique leur disparition progressive.

2) *La réponse des ordres mendiants*

Chez les Mendiants la situation est bien différente au milieu du XIII^e siècle. Les dominicains confirment leur intérêt pour des femmes dévotes et mystiques et érigent même en tradition de l'ordre la prise en charge de tertiaires et de béguines vivant en milieu urbain, en particulier en Italie, tout en recommandant un enfermement des femmes assimilées et intégrées à l'ordre⁴⁹⁶.

Le renversement hiérarchique observé dans les *Vitae* du début du XIII^e siècle est toujours à l'œuvre dans celles qui sont rédigées à la fin du siècle ainsi qu'aux XIV^e et XV^e siècles⁴⁹⁷. Les ecclésiastiques et les femmes mystiques semblent continuer à œuvrer de façon complémentaire et à vivre dans une véritable relation symbiotique. Ce n'est qu'au XVI^e siècle que cette dimension disparaît des *Vitae* rédigées dans le milieu mendiant.

Un triple basculement semble donc s'être opéré : les dominicains ont bien

⁴⁹⁶ Pour les Mendiants de la fin du XIII^e siècle et du début du XIV^e siècle, la sainteté masculine s'exprime par leurs actions sur le monde, alors que pour la sainteté féminine il s'agirait plutôt de leurs contemplations en relation avec l'autre monde, à l'exception d'Elzéar de Sabran. John COAKLEY, « Friars, Sanctity and Gender. Mendicant Encounters with Saints, 1250-1325 », dans A. C. LEES et alii (éd.), *Medieval Masculinities. Regarding Men in the Middle Ages*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1994, p. 91-110.

⁴⁹⁷ John Coakley s'appuie sur un dossier touffu : pour la fin du XIII^e siècle il s'agit de Pierre de Dacie et la béguine allemande Christine de Stommeln, ainsi que de Conrad de Castillero et la tertiaire italienne Benvenuta Boiani (1255-1292), au XIV^e siècle : Raymond de Capoue († 1399) et Catherine de Sienne (1347-1380), Thomas Antonii (1350-1434) et la tertiaire Marie Sturion de Venise (1380-1399) ; enfin au XV^e siècle : Sébastien de Pérouse (1445-1525) et Colomba de Rieti (1467-1501), François Silvestre de Ferrare († 1528) et Osanna de Mantoue (1449-1505). John COAKLEY, « Friars as Confidants of Holy Women in Medieval Dominican Hagiography », p. 228-233 sur Pierre de Dacie et Christine de Stommeln ; p. 233-234 sur Conrad de Castillero et Benvenuta Boiani ; p. 234-238 sur Raymond de Capoue et Catherine de Sienne ; p. 238-240 sur Thomas Antonii et Marie de Venise.

repris le flambeau des cisterciens, tandis que les pratiques d'affections spirituelles semblent avoir été abandonnées par les Mendiants au nord de l'Occident pour être privilégiées en Italie auprès de béguines et de tertiaires - et non de moniales⁴⁹⁸.

Ces dernières n'apparaissent pas, en effet, dans la mesure où, comme dans l'ordre cistercien, elles ont progressivement intégré juridiquement l'ordre dominicain et, enfermées dans des communautés spécialisées ont bénéficié d'une prise en charge structurée. Les dominicains, comme les cisterciens, créent pour elles des communautés viables et profitables. En Allemagne, les dominicains fondent ainsi des pénitentes de sainte Marie-Madeleine en 1227 et transforment les communautés de béguines en monastère de dominicaines.

Comme chez les cisterciens encore, les Prêcheurs qui cherchent à maintenir des liens avec les *mulieres religiosae* sont regardés avec suspicion, tel frère Siger.

Thomas de Cantimpré rapporte comment, Marguerite d'Ypres ressentant un amour intense pour frère Siger, s'interroge sur la place à accorder à cette affection. En raison de sa simplicité de cœur, elle commence à redouter que ce soit d'une certaine façon contre le Seigneur. Elle demande alors à Dieu :

« Jésus Christ, seigneur miséricordieux, comme tu le sais, je t'aime plus que tout et, en ton nom, j'aime cet homme qui (...) et m'a appris à t'aimer. 'Mais comme l'amour mutuel et la conversation fréquente entre un homme et une femme semblent être source de suspicion pour nos supérieurs', je te demande de me montrer si je risque une perte de ton amour en aimant et en conversant avec ton serviteur. Je promets solennellement que si je trouve quelque chose contre ton amour, je ne lui parlerai plus jamais. Car je ne veux pas que ton amour diminue envers moi »⁴⁹⁹.

À peine avait-elle fini ces mots que le Seigneur lui répondit en esprit :

« Ne crains pas de lui faire confiance en mon nom. Rien de ce qu'il commande ne te blessera dans la chair ou dans l'esprit » (VMY 25).

De toute évidence, les « supérieurs » - d'une part le curé paroissial de Marguerite et

⁴⁹⁸ Dans le dossier établi par John Coakley tous les cas sont italiens hormis celui de Christine de Stommeln à la fin du XIII^e siècle.

⁴⁹⁹ « *at quia mutua dilectio et frequens collocutio viri cum femina maioribus nostris suspecta videtur* ».

d'autre part le prieur dominicain de Lille.- ont d'autant plus de raisons de regarder leur relation avec méfiance qu'en 1228, l'ordre dominicain avait interdit le soin pastoral des nonnes et des autres femmes. Thomas de Cantimpré prend d'ailleurs bien soin de rapporter les arguments en divins en faveur de telles relations, écartant tout doute et auprès de ces supérieurs et auprès du public de la *Vita* qui pourrait s'interroger comme Marguerite.

Les remaniements structurels des communautés mis en place chez les cisterciens et les dominicains conduisent à un repli des affections spirituelles sur les membres de la communauté et sur la parenté.

Les pratiques sociales que les *mulieres religiosae* mettent en œuvre avec leurs amis spirituels, intérieurs et extérieurs à la communauté, sont désormais vécues à l'intérieur de la clôture. Les échanges se concentrent désormais sur les activités pratiquées en commun telles que la liturgie ou l'intercession.

Ainsi, le partage des grâces mystiques, assez rares chez les premières *mulieres religiosae*, devient très important dans les communautés structurées telles que Helfta, monastère fondé en Saxe vers 1229. Les nonnes d'Helfta, au premier chef desquelles les mystiques visionnaires Mechtilde et Gertrude, s'investissent tout particulièrement durant la liturgie, à établir une relation entre chaque sœur et le groupe monastique auquel elle appartient. Les deux grandes mystiques se soucient des autres même dans l'extase et cherchent à intégrer la communauté dans leurs expériences mystiques⁵⁰⁰.

Chez les dominicaines d'Unterlinden, les prières efficaces pour les vivants comme pour les défunts s'exercent en faveur des sœurs de la communauté et des membres de la parenté, tandis qu'une réserve se fait jour vis-à-vis du confesseur⁵⁰¹. Les directeurs spirituels, par exemple, sont précisément nommés tout au long du *Liber Sororum* et ne sont jamais désignés par l'expression « père spirituel ».

⁵⁰⁰ Anna HARRISON, « 'I Am Wholly Your Own'... ». Ce phénomène était déjà observable dans la branche masculine de l'ordre cistercien: le partage de grâces mystiques est bien plus fréquent dans les *Vitae* de saints cisterciens tels qu'Abond et surtout Arnulf avec des membres de leur propre communauté de Villers, que dans celles des *mulieres religiosae*.

⁵⁰¹ Emmanuelle JACOB, *La sainteté et les visions des sœurs du monastère d'Unterlinden à Colmar (XIII^e-XV^e siècle), d'après les Vitae sororum, ms 508 de la bibliothèque de Colmar*, mémoire de maîtrise, sous la direction de Mme Michelle Fournié, Université de Toulouse, octobre 1996 (mémoire dactylographié).

Gabriella Zarri a montré que la situation est identique dans les couvents féminins de la période moderne : les affections se concentrent davantage sur les femmes de la même communauté, tandis que le confesseur personnel acquiert d'avantage d'autorité et tend éventuellement à marquer une hiérarchie entre les nonnes et sa propre personne⁵⁰². Dans le monde cistercien, après 1240, les relations avec les membres de la famille charnelle reprennent une place importante comme en témoigne la *Vita Godefridi Pachomii*.

L'enfermement progressif des femmes pieuses dans des communautés clôturées et organisées ne rend en tout cas plus nécessaire la mise en place de relations spirituelles externes, la cohésion institutionnelle de la communauté et de l'ordre tout entier étant maintenant assurée. Le thème des affections spirituelles tend donc à disparaître des *Vitae* alors que la littérature édifiante invite les *mulieres religiosae* vivant en dehors d'une clôture à s'interroger sur le bien fondé de leur déplacement.

Thomas de Cantimpré déjà dans *un exemplum* du *Bonum Universale de Apibus* témoigne de la mise en place de cette stratégie. Les béguines de Nivelles sont frappées une maladie à différents endroits du corps en fonction du péché qu'elles ont commis. Les déplacements excessifs sont condamnés au même titre que la goinfrerie, le bavardage, les cachotteries, le travail prohibé, les pensées honteuses et le consentement accordé aux tentations. Elles reconnaissent leur excès et sont sauvées (*BU* II, 51, 12).

Parallèlement, pour inciter les femmes en général et les *mulieres religiosae* en particulier à ne plus se déplacer les ecclésiastiques tiennent un discours inquiétant sur le risque permanent de viol.

3) *La question de l'hérésie*

Une distinction est ainsi peu à peu établie dans le courant du XIII^e siècle entre les bonnes béguines clôturées et les mauvaises béguines. Ces dernières sont vivement

⁵⁰² Gabriella ZARRI, « La clôture des religieuses et les rapports de genre dans les couvents italiens (fin XVI^e-début XVII^e siècle) », *CLIO, Histoire, Femmes et Sociétés*, n° 26, 2007, p. 37-60.

critiquées non seulement sur leur féminité mais également sur leur absence de respect des nouvelles règles sociales que leur impose l'institution. Les polémistes leur reprochent leur absence de clôture, leur discours hérétique et enfin leur vie en dehors de tout contrôle et de toute protection cléricale⁵⁰³.

À travers cette absence de clôture, c'est surtout leur autonomie vis-à-vis des institutions ecclésiastiques qui soulèvent le plus de difficulté et donc une trop grande liberté religieuse⁵⁰⁴. Leurs détracteurs remettent en cause alors leur bigoterie leur utilisation de la Bible ainsi que leur prise de parole⁵⁰⁵. De là, il n'y a qu'un pas à franchir pour les trouver coupables d'hérésie.

Les béguines de la deuxième moitié du XIII^e siècle et du XIV^e siècle sont activement poursuivies pour hérésie, notamment pour leur foi en la doctrine du Libre Esprit. Les fidèles de cette hérésie recherchent, en effet, une union mystique à Dieu et postulent ainsi l'égalité de l'homme et du Christ en perfection. Cette doctrine les pousse également à ne pas accorder de valeur aux actes tels que les péchés, la prière, les sacrements et à considérer que Dieu est présent à tous les moments de la vie de l'âme du fait de sa toute puissance. Cette hérésie refuse également l'autorité de l'Église.

Les prédications de Guillaume Cornelius, prêtre d'Anvers condamné après sa mort vers 1245 sont considérées comme les prémices de cette hérésie. Thomas de Cantimpré raconte l'histoire de ce Guillaume Cornelius, qui abandonnant sa

⁵⁰³ Pour un bilan des reproches faits aux béguines à travers la littérature édifiante et polémique, consulter Anke PASSENIER, « 'Women on the Loose': stereotypes of Women in the story of the medieval beguines » et RENATE BLUMENFELD-KOSINSKI, « Satirical Views of the Beguines in Northern French Literature », dans Juliette DOR, Lesley JOHNSON et Jocelyn WOGAN-BROWNE (éd.), *New Trends in Feminine Spirituality. The Holy Women of Liège and their Impact*, Turnhout, Brepols, rééd. 2009, p. 237-249 ; et plus particulièrement dans la littérature exemplaire voir Tanya Stabler MILLER.

⁵⁰⁴ L'historiographie féministe récente conçoit encore l'enfermement des femmes comme une oppression de l'Église pour les maintenir dans une position d'infériorité, sous le prétexte fallacieux de vouloir les protéger. À titre d'exemple, voir l'étude de Margaret BRENNAN, « La clôture. Institutionnalisation de l'invisibilité des femmes dans les communautés ecclésiastiques », *Concilium*, n° 202, 1985, p. 57-68. Il serait plus juste de voir un effort global de contrôle centralisateur de la part des institutions religieuses sur tous les acteurs aux périphéries, dans la mesure où certains hommes marginaux ont également fait les frais de ce processus.

⁵⁰⁵ L'hypocrisie religieuse est une accusation récurrente vis-à-vis des femmes dévotes. Margery Kempe (1373-1436/1438) est taxée de bigoterie en même temps que celles d'appartenance à l'hérésie lollarde et celle de possession démoniaque. Elliott VISCONSI, « 'She represents the person of our Lord': the performance of mysticism in the Vita of Elisabeth of Spalbeek and the Book of Margery Kempe », *Comitatus*, n° 28, 1997, p. 76-89.

prébende pour avoir l'apparence d'une pauvreté parfaite, s'abandonnait en réalité à la luxure. Il affirmait que tout péché était annulé par la pauvreté, aux yeux de Dieu et donc qu'une prostituée pauvre avait plus de valeur qu'un juste continent ayant quelque bien, de ce fait tous les clercs étaient damnés (*BU* II, 47, 3).

Certains indices laissent penser que quelques béguines ont été des adeptes de cette hérésie mais l'invention de cette hérésie est surtout un moyen d'éliminer celles qui se montrent les plus récalcitrantes aux autorités, comme la béguine française Marguerite Porète⁵⁰⁶.

Née vers 1250, originaire de Valenciennes, cette béguine cultivée a composé un traité intitulé *Miroir des simples âmes*, où elle développe sa doctrine du Pur Amour. Raison et Amour y dialoguent et expliquent comment l'âme s'abandonne à Dieu. Des mystiques et des théologiens comme Godefroid de Fontaines, chanoine de Paris († 1306/1309) approuvent son ouvrage, mais estiment, cependant, qu'il pourrait être mal interprété. Aussi, ne doit-il être diffusé qu'à un public monastique, éduqué à la mystique de l'âme. Mais Marguerite Porète estime que son traité peut être utile à tous, religieux comme simples laïcs. Son livre est brûlé une première fois en pleine place publique à Valenciennes entre 1296 et 1306 par l'évêque Gui II de Cambrai, tandis que sa lecture est interdite sous peine d'excommunication. Marguerite Porète doit également cesser d'enseigner et d'écrire. Enfin, Gui II lui interdit de diffuser de nouveau ses écrits à moins d'être alors jugée hérétique et relapse.

Comme elle ne respecte pas ces interdictions, elle est de nouveau poursuivie par le nouvel évêque de Cambrai, Philippe de Marigny, puis par l'inquisiteur provincial de Haute-Lorraine. Arrêtée, elle est remise à l'inquisiteur Guillaume de Paris en 1308, pendant que son ouvrage est examiné par un comité d'experts. La question de la liberté et de l'anéantissement en Dieu gênent tout particulièrement les inquisiteurs et plusieurs points son tenus pour hérétiques. Comme on lui demande de se justifier, elle refuse de parler pour assurer sa défense. Elle demeure un an et demi en prison, dans l'attente d'une éventuelle rétraction. Livrée au bras séculier, elle est brûlée vive en place de Grève à Paris le 1^{er} juin 1310 comme auteur d'un ouvrage

⁵⁰⁶ C'est du moins l'appréciation de Walter Simons. Pour l'historienne féministe Ute Weinmann les béguines auraient même volontairement adhéré à l'hérésie du Libre Esprit car elles pouvaient ainsi vivre leur sexualité librement.

réputé hérétique *Le Mirouer des simples ames anéanties et qui seulement demeurent en vouloir et désir d'amour*⁵⁰⁷. Notons d'ailleurs que lorsque son ouvrage a été retrouvé, il a été de nouveau rapproché de l'hérésie du Libre Esprit. Néanmoins, son analyse détaillée montre qu'il s'inscrit davantage dans la lignée d'Hadewijch et de la mystique cistercienne, avec une nette inspiration de *Lettre aux Frères du Mont-Dieu* de Guillaume de Saint-Thierry. De nombreux parallèles sont également possibles avec la mystique de Béatrice de Nazareth⁵⁰⁸.

La condamnation de Marguerite Porète crée un précédent et jette les bases d'une répression ecclésiastique à l'encontre de la théologie féminine et du mouvement béguinal. Le Bas Moyen Âge voit se multiplier les poursuites pour hérésie contre les béguines et les béghards, accusés également de fainéantise et de mendicité. Leurs étroites relations avec les ordres mendiants semblent également suspectes, alors même que ces ordres ont été mis eux aussi sur la sellette.

Au XIV^e siècle, le mouvement béguinal est rejeté officiellement par l'Église et considéré comme une hérésie. Le concile de Vienne de 1311-1312 par le décret *Ad Nostrum* fait l'inventaire de huit erreurs liées à la question de l'« état de perfection » répandues dans une secte de béghards et de béguines du royaume de Germanie. Le *status* de béguine est alors « prohibé et aboli ».

En 1317, les canons du concile de Vienne sont promulgués par Jean XXII et une vague de répression est lancée dans la région rhénane. De fait, après le concile, les béguines changent de noms pour se faire appeler « bonnes femmes » tout en modifiant leur tenue vestimentaire. Surtout, après 1317, les autorités religieuses et séculières insistent sur la résidence dans les béguinages.

Cependant, en 1319, le pape émet quelque réserve et précise que les béguines orthodoxes ne doivent pas être inquiétées, ce qui explique que de grands béguinages se soient maintenus après le XIV^e siècle dans le nord de l'Europe.

⁵⁰⁷ Benoît BEYER de RYKE, « Le Moyen Âge et ses dissidents religieux: cathares et béguines, XI^e-XIV^e siècles », dans A. DIERKENS et A. MORELLI (éd.), « *Sectes* » et « *hérésies* » de l'Antiquité à nos jours, Colloque international, Université Libre de Bruxelles, Institut d'Étude des Religions et de la Laïcité, Bruxelles 2-3-4 mai 2002, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 2002, p. 73-92.

⁵⁰⁸ Jean ORCIBAL, « Le "Miroir des simples âmes" et la "secte" du Libre Esprit », *Revue de l'histoire des religions*, t. 176, n° 1, 1969, p. 35-60.

Les réactions sont, dans le détail, très variables et, en fonction des ecclésiastiques et, en fonction du contexte régional. Si la répression fut sévère et rapide dans les pays rhénans, elle fut plus lente à s'amorcer dans les Pays-Bas méridionaux vraisemblablement parce que les communautés béguinales y étaient très stables. Malgré un démarrage tardif les menaces pèsent, néanmoins, lourdement sur les béguines de la région, si bien qu'elles se cherchent en protecteur dans la personne du comte Robert de Flandre. Pour les faire plier l'Église cherche à confisquer leurs biens de façon à les fragiliser économiquement et les faire éventuellement entrer dans un Tiers Ordre. L'absence de coordination des communautés les isole, si les grands béguinages se maintiennent, les béguines qui vivent en dehors de ceux-ci sont, quant à elles, perpétuellement menacées⁵⁰⁹.

4) *La dichotomie entre clerc et laïc*

Parallèlement à ce rejet institutionnel se fait jour un nouvel état d'esprit chez les clercs. Passés par l'Université, façonnés par elle, ils font confiance à la raison et s'intéressent beaucoup moins à la mystique apparemment irrationnelle et peu fiable proposée par les femmes dévotes. Surtout les ecclésiastiques fondent désormais leur supériorité sociale sur leur accès au savoir universitaire⁵¹⁰.

Ainsi, le développement des Universités vient butte contre le milieu et mystique, même si certains grands clercs universitaires sont encore favorables aux béguines, comme Robert de Sorbon. La plupart d'entre eux critique, néanmoins, sévèrement l'idéal mystique, le tourne en dérision pour le rejeter dans l'absurde et l'anormal. L'équilibre entre foi et raison est rompu chez les membres de l'élite intellectuelle⁵¹¹.

⁵⁰⁹ Walter SIMONS, *idem*, p. 134.

⁵¹⁰ André VAUCHEZ, « Les pouvoirs informels dans l'Église aux derniers siècles du Moyen Âge: visionnaires, prophètes et mystiques », *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge, Temps modernes*, t. 96, n° 1, 1984, p. 281-293 et t. 98, n° 1, 1986, p. 7-11.

⁵¹¹ André Vauchez cite à juste titre ces vers (vers 1250) du prédicateur franciscain Lamprecht de Ratisbonne :

« Cet art (la mystique) s'est levé depuis hier
Parmi les femmes de Brabant et de Bavière
Quel est donc cet art, Seigneur Dieu
Auquel vieille femme s'entend mieux
Qu'homme docte et savant ».

Par ailleurs, les laïcs sont de plus en plus contrôlés ou séparés des clercs. En 1297, la bulle *Clericis laicos* de Boniface VIII insiste sur l'hostilité des laïcs vis-à-vis des clercs et exaltent le sacerdoce de ces derniers⁵¹². Les éléments de ce sacerdoce sont justement définis avec précision, comme le pouvoir de prêcher. Ce n'est pas la grâce qui fait le prédicateur mais bien son entraînement à la prédication, ce qui limite encore davantage la prise de parole des femmes dévotes. Les *mulieres religiosae* et les clercs ne peuvent donc plus être envisagées comme deux autorités complémentaires au service du perfectionnement de la Chrétienté.

Cette surveillance plus étroite et plus oppressive des femmes pieuses n'exclut cependant pas l'éclosion d'affections spirituelles entre femme dévote et ecclésiastique extérieur à leur communauté.

Au milieu du XIV^e siècle, Margaret Ebner, moniale dominicaine à Medingen entretient une relation particulière avec le prêtre séculier, prédicateur et « ami de Dieu » Heinrich de Nördlingen. Les lettres qu'ils échangent placent leur relation dans le cadre d'une parenté spirituelle tout en dessinant une véritable symbiose de leurs âmes. Il lui envoie d'ailleurs une traduction de l'ouvrage *La lumière ruisselante de la déité* de Mechtilde de Magdebourg, puis lui demande de mettre par écrits ses propres visions, appelées les *Révélation*s⁵¹³. Bien que les relations des autres membres du groupe des Amis de Dieu d'Allemagne ne soient pas aussi bien documentées, il semble que ses personnalités marquantes telles que Eckart, Tauler et Suso soient eux aussi étroitement liées les unes aux autres. Les pratiques d'affection spirituelle *des mulieres religiosae* avec le clergé réformateur semblent avoir préparé l'émergence du réseau des Amis de Dieu en Allemagne.

Le XV^e siècle remet plus sévèrement en cause les relations mixtes d'affection spirituelles. La situation se dégrade nettement pour les femmes dévotes et mystiques : en effet, les ecclésiastiques, dans le cadre d'une redéfinition de leur

⁵¹² André VAUCHEZ, « Les laïcs au Moyen Âge entre ecclésiologie et histoire », *Études*, t. 402, 2005/1, p. 55-67.

⁵¹³ Margot SCHMIDT, « An example of Spiritual Friendship: the Correspondence between Heinrich of Nördlingen and Marghareta Abner », dans Ulrike WIETHAUS (éd.), *Maps of Flesh and Light: the Religious Experience of Medieval Mystics*, Syracuse, Syracuse University Press, 1993, p. 74-92 et Laurence MOULINIER « Quête de Dieu et recherche de modèles. Naissance d'une tradition féminine dans la mystique allemande (XII^e-XIV^e s.) », *Écritures*, n° 1, décembre 2005, p. 15-55.

propre autorité après la période d'influence de femmes visionnaires durant le Grand Schisme, ne cherchent plus à tisser des liens avec elles⁵¹⁴.

Dans les Pays-Bas méridionaux de l'époque moderne malgré les efforts de quelques ecclésiastiques zélés pour réduire leur réseau social et leur champ d'influence, les communautés de femmes pieuses sont loin d'être totalement hermétiques. Les femmes dévotes et leur parenté trouvent les moyens de se faire entendre et de garder le privilège d'une porte « entr'ouverte »⁵¹⁵.

Après la deuxième moitié du XIII^e siècle, la question du pouvoir et de ses frontières est au cœur de la confrontation entre l'Église et les *mulieres religiosae*. C'est aussi le cas dans le sud de la France. La béguine Rixende de Narbonne, côtoyant béguins et Spirituels d'un côté, et pouvoir consulaire et élites urbaines de l'autre, a été un temps une figure mystique importante de la cité, avant d'être frappée de plein fouet par la réorganisation des structures de pouvoir⁵¹⁶. Elles font les frais des restructurations permanentes de l'autorité de l'Église de la fin du Moyen Âge. Si elles profitent des moments de flous institutionnels, elles paient chèrement par la suite les remaniements politiques et religieux des pôles d'autorité. Adulées un temps, elles sont ensuite violemment accusées d'hérésie comme Dorothée de Montau en 1391 ou Jeanne d'Arc⁵¹⁷.

⁵¹⁴ John COAKLEY, « Gender and the Authority of Friars. The Significance of Holy Women for Thirteenth-Century Franciscans and Dominicans », p. 460. Jo Ann McNamara et Dyan Elliott estiment que Jean Gerson (1363-1429) aurait précipité cet état de fait. Cependant, une étude récente montre que si Jean Gerson a bel et bien émis des réserves sur les pratiques ascétiques extrêmes, il n'était pas, pour autant, opposé aux femmes mystiques. Il a notamment soutenu et reconnu les visions de Jeanne d'Arc. S'il a pu critiquer les femmes visionnaires en général c'était moins pour les fragiliser que pour toucher à travers elles leurs confesseurs des ordres mendiants. Yelena MAZOUR-MATUSEVICH, « La position de Jean Gerson (1363-1429) envers les femmes », *Le Moyen Âge*, t. CXII, 2006/2, p. 337-353. En revanche, pendant le schisme des amitiés mixtes sont possibles : consulter par exemple Giulia PUMA, « Brigitte de Suède et Alfonso de Jaén : une 'amitié spirituelle' à la fin du XIV^e siècle, *Arzana*, n° 13, juin 2010, p. 329-364.

⁵¹⁵ Philippe GUIGNET, « État béguinal, demi-clôture et 'vie mêlée' des filles dévotes de la Réforme catholique dans les Pays-Bas méridionaux à l'époque moderne », *Histoire, économie et société*, 24^e année, n° 3, 2005, p. 373-385 ; Marie-Élisabeth MONTULET-HENNEAU, « La clôture chez les cisterciennes du pays mosan: une porte entr'ouverte », dans *Les religieuses dans le cloître et dans le monde des origines à nos jours*, actes du colloque du CERCOR (Poitiers, 1988), Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 1994, p. 615-634 et du même auteur « Monachisme féminin au pays de Liège à la fin du XVII^e siècle: une vie *sub clausura perpetua* », *Histoire, économie et société*, 24^e année, n° 3, 2005, p. 387-398.

⁵¹⁶ Michelle FOURNIÉ, « Rixende et le milieu béguinal narbonnais à la fin du XIII^e siècle », dans Michelle FOURNIÉ et Daniel LE BLÉVEC, *L'archevêché de Narbonne au Moyen Âge*, Toulouse, Méridiennes, 2008, p. 33-62.

⁵¹⁷ Ute STARGARDT, « Male Clerical Authority in the Spiritual (Auto)biographies of Medieval Holy

Les premières *mulieres religiosae* ainsi que les hommes saints contemporains, en particulier les convers cisterciens, ont développé de nombreux liens sociaux qui pour certains ont une saveur particulière.

En effet, des sentiments de dilection spirituelle accompagnent certains d'entre eux et placent les individus concernés dans un cadre sensiblement différent des habituelles relations d'intercession ou de formation religieuse. La dilection par la charité donne aux protagonistes des droits et des devoirs réciproques qui n'existent pas en dehors de ce contexte. Elle permet une assimilation, voire une intégration partielle des subalternes religieux aux institutions, dans une approche négociée, fondée apparemment sur le dialogue et l'échange. Dans la première moitié du XIII^e siècle, l'Église en encourageant, à travers les *Vitae*, de telles pratiques sociales favorise un « encellulement » institutionnel de ces dévots aux périphéries des structures religieuses.

La souplesse du système semble s'étioler surtout à partir du milieu du XIII^e siècle quand l'Église décide progressivement de modifier sa stratégie une fois la réforme grégorienne totalement achevée, optant généralement pour une logique de répression face aux marginaux. Pour les *mulieres religiosae* de la deuxième moitié du XIII^e siècle, cela signifie une moindre visibilité et une dépréciation, sinon une diminution des pouvoirs qui leur étaient concédés, sauf peut-être encore dans le milieu mendiant où les relations affectives sont encore fréquentes entre ecclésiastiques et femmes mystiques.

L'affectivité spirituelle, encouragée comme outil de perfectionnement religieux selon le modèle cistercien du XII^e siècle, perd de son sens dans une société bouleversée par les mutations économiques et politiques profondes qui se font jour au milieu du XIII^e siècle. Les réseaux sociaux liés à la féodalité sont passablement bousculés et oblige l'Église à renouveler le choix de ses alliés. La stratégie mise en œuvre par les ecclésiastiques réformateurs du début du XIII^e siècle pour séduire les laïcs et les incorporer aux institutions est abandonnée, avant de renaître de ses cendres dans la région rhénane au XIV^e siècle dans le milieu mystique des amis de Dieu.

Women », dans Albrecht CLASSEN (éd.), *Women as Protagonists and Poets in the German Middle Ages: An Anthology of Feminist Approaches to Middle High German Literature*, Göppingen, Kümmerle, 1991, p. 209-238.

CONCLUSION

« Ainsi, toutes les lampes éteintes, la lune disparue, et une fine pluie tambourinant sur le toit, commencèrent à déferler d'immenses ténèbres. Rien, semblait-il, ne pouvait résister à ce déluge, à cette profusion de ténèbres qui, s'insinuant par les fissures et trous de serrure, se faufilant autour des stores, pénétraient dans les chambres, engloutissaient, ici un broc et une cuvette, là un vase de dahlias jaunes et rouges, là encore les arêtes vives et la lourde masse d'une commode. Non seulement les meubles se confondaient, mais il ne restait presque plus rien du corps ou de l'esprit qui permette de dire : 'c'est lui' ou 'c'est elle' ».

Virginia WOOLF, *La promenade au phare*.

Le terme de cette étude place le chercheur, l'instar des personnages de *La promenade au phare*, à la fois à distance des *mulieres religiosae* et dans le même temps pris dans leur captivante lumière.

Bien que l'hagiographie et la littérature exemplaire soient des embarcations pour le moins insolites pour qui veut découvrir la vie des *mulieres religiosae*, elles sont toutes deux fort aptes à prendre la mer pour peu qu'on prenne garde au roulis de leur dimension propagandiste et au tangage de l'écriture ecclésiastique. Cette littérature édifiante constitue sans aucun doute la route plus merveilleuse pour découvrir les *mulieres religiosae*, embarquant l'historien dans une traversée où les miracles sont omniprésents. Au-delà de l'exploration de ceux relatés au fil des récits, les *Vitae* et les *exempla* dévoilent tour à tour la personnalité de leurs auteurs et celle supposée de leur héroïne.

Des hagiographes, ce sont leurs extraordinaires ruses narratives au service d'une foi indéfectible dans le perfectionnement possible et continu de l'humanité qui sont mis au jour, leur espoir d'ecclésiastiques réformateurs de circonvenir au plus près les appétences spirituelles des laïcs, en faisant de femmes pieuses et charismatiques leur relais.

Des *mulieres religiosae*, après avoir dépassé les poncifs des femmes isolées et esseulées, nerveuses et passives, contemplatives et amoureuses, illettrées et inspirées, c'est leur situation sur le fil de rasoir qui éclate au grand jour, dans un XIII^e siècle mouvementé où l'Église déséquilibrée cherche en permanence son propre centre de gravité. À la fois modèles de piété, pénitentes à l'infinie charité, pédagogues exemplaires, parfaites amies de Dieu et des hommes, elles figurent une forme de sainteté particulièrement ambiguë eu égard à leur sexe, placées au cœur d'un triangle reliant clergé, noblesse et monde des affaires des Pays-Bas méridionaux de la première moitié du XIII^e siècle.

Au cours de cette promenade au phare, ce sont les pratiques sociales les plus complexes qui sont ainsi dévoilées, aux côtés de celles plus traditionnelles et désormais bien connues. En effet, aux pénitences et martyres symboliques et aux pratiques de la charité matérielle et spirituelle s'ajoutent les relations affectives de

parenté et d'amitié spirituelles, jusque là plutôt méconnues. C'est pourtant là un angle d'attaque particulièrement fécond permettant de dessiner les traits de la vie sociale et affective qui leur a été concédée. En effet, outre le développement d'une spiritualité affective les liant amoureusement au Christ, les *mulieres religiosae* ont entretenu nombre d'affections spirituelles, tant avec des laïcs qu'avec des ecclésiastiques, tant avec des séculiers qu'avec des réguliers, tant avec des femmes qu'avec des hommes. Et c'est sans doute dans l'examen de ces relations mixtes que le médiéviste a le plus à découvrir.

L'invitant à une *tabula rasa* de tout ce qu'il croyait acquis au sujet des sexes et du genre au Moyen Âge, elles permettent de cerner de manière nuancée la place de la femme dans l'Église médiévale. Découvrir que les *mulieres religiosae* ont pu être étroitement attachées à des ecclésiastiques, qui les ont à leur tour aimées avec d'autant plus de fougue qu'elles étaient saintes de corps et d'esprit révoque en doute l'hypothèse d'une rupture entre les sexes, notamment dans le domaine de la spiritualité.

Forgées sur le modèle cistercien masculin d'affection spirituelle, la sociabilité et l'affectivité des *mulieres religiosae* ont apparemment été encouragées et facilitées de manière à favoriser l'assimilation à l'Église de ces dévotes atypiques. Cette solution insolite, mise en œuvre par une partie du clergé du XIII^e siècle des Pays-Bas méridionaux et favorisant l'éclosion d'amitiés spirituelles mixtes a inauguré une nouvelle hiérarchie sociale. Abandonnant, du moins en apparence, l'idée d'une domination masculine et cléricale, les amitiés spirituelles mixtes se construisent sur les bases d'une complémentarité de la femme pieuse et de l'ecclésiastique. Masquant d'une part le clivage que sous-entend la direction spirituelle d'une *cura monialium* institutionnelle, développant d'autre part l'idée d'un échange spirituel entre le détenteur du sacerdoce et le réceptacle d'un savoir inspiré, ces amitiés spirituelles mixtes promettent une véritable symbiose sociale.

Encouragées à se développer au-delà de leur entourage ecclésiastique, ces affections spirituelles placent les *mulieres religiosae* au cœur des pratiques d'intercession et d'enseignement spirituel, leur octroyant ainsi une place originale dans la société des Pays-Bas méridionaux du XIII^e siècle.

Plus singulièrement encore, l'examen des *Vitae* et *exempla* laisse deviner que les *mulieres religiosae* ne sont pas les seules bénéficiaires de l'épanouissement de l'idéal d'affection spirituelle mis en œuvre par le clergé réformateur : le personnel laïc cistercien en a aussi tiré quelque profit. Les convers semblent, en effet, sculptés selon les mêmes arêtes et les mêmes bosses que leurs contemporaines, suggérant à l'explorateur un océan plus complexe que ne le supposait la division du monde par le méridien du genre. Comme les *mulieres religiosae*, les convers sont sollicités et aimés pour leur élection divine, leur donnant accès au savoir sacré et à révélations inspirées. Comme les *mulieres religiosae*, ils œuvrent par leurs charismes au perfectionnement de la foi, se lient d'amitiés à des laïcs, hommes et femmes, mais aussi à des moines de leur ordre qui viennent avec eux avec la même humilité que celle dont la plupart des ecclésiastiques font preuve devant les *mulieres religiosae*.

Les similitudes entre les *mulieres religiosae* et les convers cisterciens invitent donc à redéfinir les étalons de la hiérarchie médiévale dans sa dimension spirituelle. Si le genre est en un des fondements, la question du savoir et plus encore de sa source semble véritablement en être la clé de voûte. Au tournant du XII^e-XIII^e siècle, dans une redéfinition négociée des rôles sociaux attribués aux laïcs et aux ecclésiastiques, les humbles, se voient bel et bien céder des bribes de pouvoir. L'Église, alors constamment déstabilisée sur les fronts de l'économie, du politique et de la culture, tente de proposer une réponse satisfaisante en fixant des cadres sociaux acceptables pour chacun, aux femmes inspirées et aux clercs réformateurs, mais aussi aux convers aux marges de leur ordre et de leur communauté.

Cependant, cette formule ne résiste pas aux soubresauts du milieu du siècle. En effet, à partir des années 1250, dans les Pays-Bas méridionaux, l'Église ne semble plus négocier avec ses anciens partenaires. Si à la fin du XII^e siècle et au début du XIII^e siècle, le clergé réformateur leur accorde un pouvoir spirituel informel, après les années 1250 le fossé se creuse entre clerc et laïc. Le triangle Église-noblesse locale-dévots mystiques se distend et débouche sur une réévaluation du système élaboré par le clergé réformateur du début du siècle.

Les laïcs dévots des deux sexes, dans la mouvance cistercienne, intégrés dans l'ordre, semblent se replier sur une sociabilité interne, comme c'est aussi le cas pour

les femmes dévotes dans l'ordre des Prêcheurs. Cela n'empêchent pas les amitiés spirituelles mixtes, dans le cadre de la direction spirituelle, de perdurer jusqu'au XV^e siècle et au-delà⁵¹⁸. Quant aux *mulieres religiosae* qui n'entrent pas dans les cadres institutionnels et sociaux proposés par l'Église, elles sont dès lors marginalisées et rejetées : leur réputation de sainteté se transforme en rumeur d'hérésie et leur isolement mystique devient définitivement exclusion sociale.

Cette exploration du rôle des *mulieres religiosae* des Pays-Bas méridionaux du XIII^e siècle a donc permis non seulement d'analyser à nouveaux frais la singularité de ces femmes dévotes au tournant du XII^e-XIII^e siècle, en empruntant la route de la sociabilité et de l'affectivité spirituelle, mais aussi à plus long terme à confirmer l'intérêt de la comparaison entre les sexes pour établir des conclusions nuancées.

Sur le plan méthodologique, l'enseignement à tirer de la démarche développée dans ce travail est bien de refuser une histoire féministe divisant la société médiévale en deux catégories antagonistes et de s'engager dans une histoire dépassionnée, partant non de concepts, mais bien plutôt des acteurs et des actrices, quand ils sont saisissables.

Il s'agit véritablement de se dégager d'une histoire construite sur le présupposé de la domination d'un groupe sur un autre, et de partir plutôt des descriptions disponibles des différentes relations sociales à l'œuvre dans l'Église médiévale afin de mieux appréhender leur fonctionnement spécifique et leur portée. C'est l'occasion de visiter avec un regard renouvelé des dossiers qu'on croyait classés.

Pour le XII^e siècle, au delà des figures célèbres d'Hildegarde de Bingen, d'Héloïse, de l'abbesse Agnès de Fontevrault et de Christine de Markyate, des personnalités discrètes comme Alpaïs de Cudot pourraient fournir d'intéressants observatoires, tout en renouvelant peut-être les débats sur l'origine du phénomène béguinal. Les expériences développées dans les monastères doubles offriraient

⁵¹⁸ Jean-Pierre ALBERT, dans *Le sang et le Ciel...*, écrit: « Dans les faits, on ne cesse de lui demander des brevets d'orthodoxie et, s'ils sont agréés, il devient un moyen pour le prêtre de ressourcer sa légitimité en devenant son ami et son disciple » et il ajoute en note que « ce cas de figure est très courant en France au XVII^e siècle » d'après les travaux de Michel de Certeau (p. 77).

également un terreau très riche, notamment pour comprendre l'élaboration des relations mixtes au sein de l'Église⁵¹⁹. Dans ce cas, il s'agirait plus précisément l'examen des sentiments à l'œuvre, notamment entre les deux sexes, pourrait permettre d'affiner l'analyse proposée ici et d'éclairer la question générale des liens entre les clercs et les femmes⁵²⁰.

Pour le XIII^e siècle, d'autres *mulieres religiosae* moins célèbres que celles des Pays-Bas méridionaux permettraient sans aucun doute de jeter un éclairage plus vif sur la question, en se penchant, par exemple, sur les *mulieres religiosae* assez méconnues du monde ibérique, ou encore en s'interrogeant sur les béguines germaniques, bien que la tradition historiographique émette une réserve sur un tel rapprochement⁵²¹. Ces perspectives de recherche, inscrites dans une démarche comparative avec des saints hommes contemporains, pourraient se révéler particulièrement fructueuses.

L'histoire médiévale du genre ne doit pas, à l'évidence, faire l'économie d'une analyse sérieuse de dossiers identiques à celui des *mulieres religiosae* et des convers cisterciens des Pays-Bas méridionaux du XIII^e siècle. C'est à ce prix que l'écheveau des dichotomies médiévales et au-delà de la frontière entre le masculin et le féminin peut espérer être démêlé.

⁵¹⁹ Ulrike WIETHAUS, « In search of Medieval Friendships. Hildegard of Bingen's Letters to Her Female Contemporaries », dans Ulrike WIETHAUS (éd.), *Maps of Flesh and Light: the Religious Experience of Medieval Mystics*, Syracuse, Syracuse University Press, 1993, p. 93- 111.

⁵²⁰ Jacques Dalarun montre combien la situation a pu être complexe dans l'expérience mise en œuvre par Robert d'Arbrissel au XII^e siècle: Jacques DALARUN, « Robert d'Arbrissel et les femmes », *Annales ESC*, 39^e année, n°6, 1984, p. 1140-1160.

⁵²¹ María DEL CARMEN GARCÍA HERRERO et Ana DEL CAMPO GUTIÉRREZ, « Indicios y certezas. 'Mulieres religiosae' en Zaragoza (siglos XIII-XVI) », *Acta historica et arachaelogica mediævalia*, n° 26, 2005, p. 345-362.

SOURCES ET TRAVAUX

Sources imprimées

Éditions des *Vitae* en latin

Acta Sanctorum :

Aleydis de Schaerbeek : juin, II, 1867, p. 471-477.

Arnulf, convers de Villers : juin, VII, 1709, p. 606-631 ; juin VII, 1867, p. 558-579.

Catherine de Louvain : mai, I, 1866, p. 537-539.

Christine de Saint-Trond : juillet, V, 1868, p. 650-656.

Gobert d'Aspremont : août, IV, p. 370-395.

Ide de Léau (Gorsleeuw) : octobre, XIII, 1883, p. 100-135.

Ide de Louvain : avril, II, 1866, p. 155-189.

Julienne de Montcornillon : avril I, 1865, p. 435-475.

Lutgarde d'Aywières : juin, III, 1867, p. 187-209.

Marie d'Oignies : juin, V, 1867, 5, p. 542-572, Supplément: juin, V, p. 572-581.

Yvette de Huy : janvier, I, 1643, p. 863-887 ; janvier, II, 1863, p. 145-16.

« *De beata Ida Rameia virgine* », *Catalogus codicum hagiographicorum bibliothecae Regiae Bruxellensis, Appendix ad cod. 8609-8620*, t. II, Bruxelles, 1889, p. 222-226.

« *De Vita van Abundus van Hotei* », FRENKEN A. M. (éd.), *Cîteaux*, t. 10, 1959, p. 5-33.

« *Vita Beatae Odiliae, viduae Leodiensis. Libri duo priores* », *Analecta Bollandiana*, t. 13, 1894, p. 199-287.

« *Vita Elizabeth Sanctimonialis in Erkenrode, Ordinis Cisterciensis, Leodiensis Diocensis* », *Catalogus Hagiographicorum bibliothecae Regiae Bruxellensis*, vol. I, Bruxelles, 1886, p. 362-378.

« *Vita Godefrichi Pachomii* », *Analecta Bollandiana*, t. 14, 1885, p. 263-268.

DELVILLE Jean-Pierre (éd.), *Vie de sainte Julienne de Cornillon, Fête-Dieu (1246-1996)*, Louvain-la-Neuve, Publications de l'Institut d'Études Médiévales, Textes, Études, Congrès, vol.19/2, 1999.

DE GANCK Roger (éd.), *The Life of Beatrice of Nazareth 1200-1268*, Kalamazoo, Cistercian Publications, 1991.

GODDING Robert, « Une œuvre inédite de Thomas de Cantimpré. La *Vita Ioannis Cantipratensis* », *Revue d'histoire ecclésiastique*, vol.76, n°2, avril-juin 1981, p. 241-316.

MEERSSEMAN Gilles Gérard (éd.), *Vita Margarete de Ypris*, dans « Les Frères prêcheurs et le mouvement dévot en Flandre au XIII^e siècle », *Archivum Fratrum Praedicatorum*, t. 18, 1948, p. 106-130.

Traductions en moyen anglais

BROWN Jennifer N., *Three Women of Liège. A Critical Edition of and Commentary on the Middle English Lives of Elizabeth of Spalbeek, Christina Mirabilis, and Marie d'Oignies*, Turnhout, Brepols, 2008.

Traductions modernes

JACQUES DE VITRY, *Vie de Marie d'Oignies*, Jean MINAC (éd.), Arles, Actes Sud, 1997.

« The Life of Mary of Oignies by James of Vitry », Margot H. KING (trad.), dans Anneke B. MULDER-BAKKER (éd.), *Mary d'Oignies Mother of Salvation*, Turnhout, Brepols, 2006, p. 33-127.

CAWLEY Martinus, *Send Me God: the Lives of Ida the Compassionate of Nivelles, Nun of La Ramée, Arnulf, Lay Brother of Villers, and Abundus, Monk of Villers, by Goswin of Bossut*, Turnhout, Brepols, 2003.

MCNAMARA Jo Ann (trad.), *The Life of Yvette of Huy by Hugh of Floreffe*, Toronto, Peregrina Publishing, 1999.

NEWMAN Barbara (éd.), *Thomas of Cantimpré, The Collected Saints' Lives: abbot John of Cantimpré, Christina the Astonishing, Margaret of Ypres, and Lutgard of Aywières*, Turnhout, Brepols, 2008.

« The Supplement to James of Vitry's *Life of Mary of Oignies* by Thomas of

Cantimpré », Hugh FEISS (trad.), dans Anneke B. MULDER-BAKKER (éd.), *Mary d'Oignies: Mother of Salvation*, Turnhout, Brepols, 2006, p. 129-165.

WANKENNE André (éd.), *Vie de sainte Lutgarde par Thomas de Cantimpré*, Namur, Presses universitaires de Namur, 1991.

Éditions d'œuvres complémentaires

« History of the Foundation of the Venerable Church of Blessed Nicholas of Oignies and the Handmaid of Christ Mary of Oignies », dans Anneke B. MULDER-BAKKER (éd.), *Mary d'Oignies: Mother of Salvation*, Turnhout, Brepols, 2006, p. 167-173.

« The Liturgical Office of Mary of Oignies by Goswin of Bossut », Hugh FEISS (éd.), dans Anneke B. MULDER-BAKKER (éd.), *Mary d'Oignies: Mother of Salvation*, Turnhout, Brepols, 2006, p. 177-196.

« Verses about Arnulf's *Conversatio* and his Passing », dans Martinus CAWLEY, *Send Me God: the Lives of Ida the Compassionate of Nivelles, Nun of La Ramée, Arnulf, Lay Brother of Villers, and Abundus, Monk of Villers, by Goswin of Bossut*, Turnhout, Brepols, 2003, p. 199-201.

La Vie de sainte Douceline, Geneviève BRUNEL-LOBRICHON (éd.), dans Danielle RÉGNIER-BOHLER (dir.), *Voix de femmes au Moyen Âge. Savoir, mystique, poésie, amour, sorcellerie XII^e-XV^e siècle*, Paris, Robert Laffont, 2006, p. 283-370.

HUYGENS R.B.C., *Lettres de Jacques de Vitry: édition critique*, Paris, Albert Guillot, 1960.

CAWLEY Martinus, *Send Me God: the Lives of Ida the Compassionate of Nivelles, Nun of La Ramée, Arnulf, Lay Brother of Villers, and Abundus, Monk of Villers, by Goswin of Bossut*, Turnhout, Brepols, 2003, Appendix I, p. 101-103 et Appendix II, p. 249-250.

JACOB Emmanuelle, *La sainteté et les visions des sœurs du monastère d'Unterlinden à Colmar (XIII^e-XV^e siècle), d'après les Vitae sororum, ms 508 de la bibliothèque de Colmar*, mémoire de maîtrise, sous la direction de Mme Michelle Fournié, Université de Toulouse, octobre 1996 (mémoire dactylographié).

LONGÈRE Jean, « Quatre sermons *Ad Religiosae* de Jacques de Vitry », dans Michel

PARISSE (dir.), *Les religieuses en France au XIII^e siècle*, table ronde organisée par l'Institut d'études médiévales de l'Université de Nancy II et le Centre européen de recherches sur les congrégations et ordres monastiques, Nancy (25-26 juin 1983), Nancy, Presses universitaires de Nancy, 1989, p. 215-300.

MIKKERS Edmund, « Deux lettres inédites de Thomas, chantre de Villers », *Collectanea Ordinis Cisterciensium Reformatorum*, t. 10, 1948, p. 161-173.

ROLFSON Helen, "List of the Perfect by Hadewijch of Antwerp", *Vox Benedictina*, n° 5/4, 1988, p. 277-287.

THOMAS DE CANTIMPRÉ, *Les exemples du livre des abeilles*, Henri PLATELLE (éd.), Turnhout, Brepols, 1997.

Travaux

ADAM Renaud, « La *Vita Landiberti Leodiensis* (ca. 1144-1145) du chanoine Nicolas de Liège. Étude sur l'écriture hagiographique à Liège au XII^e siècle », *Le Moyen Âge*, t. CXI, 2005/3, p. 503-528.

ALBERT Jean-Pierre, « Hagio-graphies. L'écriture qui sanctifie », *Terrain*, n° 24, 1995, p. 75-82.

-, *Le sang et le Ciel: Les saintes mystiques dans le monde chrétien*, Paris, Aubier, 1997.

-, « Incarnations, désincarnations ce que les religions disent et font du corps », *Corps*, n° 1, 2006/1, p. 31-38.

ALDRIN Philippe, « Penser la rumeur. Une question discutée des sciences sociales », *Genèses*, n° 50, mars 2003, p. 125-141.

ALEXANDRE-BIDON Danièle, « Des femmes de bonne foi: la religion des mères au Moyen Âge », Jean DELUMEAU (dir.), *La religion de ma mère, le rôle de la femme dans la transmission de la foi*, Paris, Le Cerf, 1992, p. 91-122.

-, « Images du père de famille au Moyen Âge », *Cahiers de recherches médiévales*, n° 4, 1997, p. 41-60.

-, *La mort au Moyen Âge XIII^e-XVI^e siècles*, Hachette Littératures, 1998.

ANCIAUX Paul, *La théologie du sacrement de pénitence au XII^e siècle*, Louvain-

Gembloux, 1949.

ARIÈS P. et DUBY G. (éd.), *Histoire de la vie privée*, Paris, Le Seuil, 1987.

Au cloître et dans le monde. Femmes, hommes et sociétés (IX^e-XV^e siècles). Mélanges en l'honneur de Paulette L'Hermite-Leclercq, textes réunis par Patrick Henriet et Anne-Marie Legras, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2000.

BALADIER Charles, DAVID-MENARD Monique, IOGNA-PRAT Dominique et LUCKEN Christopher, « L'Amour au Moyen Âge. Autour du livre de Charles Baladier. Êrôs au Moyen Âge. Amour, désir et "delectatio morosa" », *Médiévales*, n°40, 2001, p. 133-157.

BARATT Alexandra, « Language and the body in Thomas of Cantimpré's Life of Lutgarde of Aywières », *Cistercian Studies Quarterly*, n° 30/4, 1996, p. 339-347.

-, « Undutiful Daughters and Metaphorical Mothers among the Beguines », dans Juliette DOR, Lesley JOHNSON et Jocelyn WOGAN-BROWNE (éd.), *New Trends in Feminine Spirituality. The Holy Women of Liège and their Impact*, Turnhout, Brepols, rééd. 2009, p. 81-104.

BARD Christine, BAUDELLOT Christian et MOSSUZ-LASSAU Janine (dir.), *Quand les femmes s'en mêlent: genre et pouvoir*, éd de la Martinière, 2004.

BARNES, Rex D., « Negotiating Masculinities with the Beguines », *Journal of Religion and Culture*, vol. 22/1, 2011, p. 16-32.

BARRIÈRE Bernadette et HENNEAU Marie-Élisabeth (dir.), *Cîteaux et les femmes, actes des rencontres de Royaumont, 1998*, textes réunis par Armelle Bonis, Sylvie Dechavanne et Monique Wabont, Paris, éd. Créaphis, 2001.

BARTOLI Marco, « Les femmes et l'Église au XIII^e siècle », dans André HAQUIN (éd.), *Fête-Dieu (1246-1996)*, Louvain-la-Neuve, Publications de l'Institut d'Études Médiévales, Textes, Études, Congrès, vol. 19/1, 1999, p. 55-79.

BARTOLI Marco et DELVILLE Jean-Pierre, « Claire d'Assise et Julienne de Cornillon: mystiques et politiques », dans Jean-Pierre DELVILLE (dir.), *Mystiques et politiques*, Bruxelles, Lumen Vitae, 2005, p. 62-79.

BAUDRILLART Alfred (dir.), *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, Paris, Letouzey et Ané, 1931.

BENNETT Judith M., « Medievalism and feminism », *Speculum*, t. 68, 1993, p. 309-331.

BÉRIOU Nicole, « La prédication au béguinage de Paris pendant l'année liturgique 1272-1273 », *Recherches Augustiniennes*, n° 13, 1978, p. 105-229.

-, « Autour de Latran IV (1215): la naissance de la confession moderne et sa diffusion », *Pratiques de la confession: des Pères du désert à Vatican II, quinze études d'histoire*, Paris, Le Cerf, 1983, p. 73-92.

-, « La Madeleine dans les sermons parisiens du XIII^e siècle », *Mélanges de l'École française de Rome*, n° 104-1, 1992, p. 269-304.

-, « Femmes et prédicateurs: la transmission de la foi aux XII^e-XIII^e siècles », dans DELUMEAU Jean (dir.), *La religion de ma mère: le rôle de la femme dans la transmission de la foi*, Paris, Le Cerf, 1992, p. 51-70.

-, « Robert de Sorbon, le prud'homme et le béguin, suivi d'Appendice I et II », *Comptes rendus des séances de l'année...*, *Académie des inscriptions et belles-lettres*, n° 2, 1994, p. 469-510.

-, *L'avènement des maîtres de la Parole. La prédication à Paris au XIII^e siècle*, Paris, Institut d'études augustiniennes, 1998.

-, « Un mode singulier d'éducation. La prédication aux derniers siècles du Moyen Âge », *Communications*, n° 72, 2002, p. 113-127.

BÉRIOU N., BERLIOZ J. et LONGÈRE J. (dir.), *Prier au Moyen Âge. Pratiques et expériences (V^e-XV^e siècles)*, Turnhout, Brepols, 1991.

BERLIÈRE (Dom.), *Monasticon belge*, abbaye de Maredsous, Centre national de recherches d'histoire religieuses, 1971.

BERLIOZ Jacques (éd.), *Moines et religieux au Moyen Âge*, Paris, Le Seuil, 1994.

BERLIOZ Jacques et POLO DE BEAULIEU Marie-Anne (dir.), *Les Exempla médiévaux : nouvelles perspectives*, Paris, H. Champion, 1988.

BERMAN Constance H., « Men's Houses, Women's Houses: the Relationship between the Sexes in Twelfth Century Monasticism », dans Andrew MACLEISCH (éd.), *The Medieval Monastery*, St Cloud, North Star Press, 1988, p. 43-52.

BERLIOZ Jacques, « *Exemplum* et histoire: Césaire de Heisterbach (v. 1180-v.1240) et la croisade albigeoise », *Bibliothèque de l'école des chartes*, vol. 147, n° 1, 1989, p. 49-86.

BEYER DE RYKE Benoît, « La spiritualité des béguines. Trois femmes mystiques du 13^e siècle: Mechtilde, Hadewijch et Marguerite », *Villers*, n° 14, 2000, p. 8-14.

-, « Le Moyen Âge et ses dissidents religieux: cathares et béguines, XI^e-XIV^e siècles », dans A. DIERKENS et A. MORELLI (éd.), « *Sectes* » et « *hérésies* » de l'Antiquité à nos jours, Colloque international, Université Libre de Bruxelles, Institut d'Étude des Religions et de la Laïcité, Bruxelles 2-3-4 mai 2002, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 2002, p. 73-92.

-, « Le défi cathare: une hérésie dualiste en plein Moyen Âge ? », *Villers*, n° 21, 2002, p. 36-49.

Bibliographie de l'histoire médiévale en France (1965-1990), textes réunis par Michel Balard, Paris, Publications de la Sorbonne 1992.

BIDART Claire, « L'amitié, les amis, leur histoire. Représentations et récits », *Sociétés contemporaines*, n° 5, mars 1991, p. 21-42.

BLAMIRE Alcuin, « Women and Preaching in Medieval Orthodoxy, Heresy, and Saint-Siège », *Viator*, vol. 26, 1995, p. 135-152.

BLUMENFELD-KOSINSKI Renate, « Satirical Views of the Beguines in Northern French Literature », dans Juliette DOR, Lesley JOHNSON et Jocelyn WOGAN-BROWNE (éd.), *New Trends in Feminine Spirituality. The Holy Women of Liège and their Impact*, Turnhout, Brepols, rééd. 2009, p. 237-249.

BOESCH GAJANO Sofia, article « Sainteté », dans Jacques LE GOFF et Jean-Claude SCHMITT (dir.), *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*, Paris, Fayard, 1999, p. 1023-1037.

BOGLIONI Pierre, « La scène de la mort dans les premières hagiographies latines », dans Claude SUTTO (dir.), *Le sentiment de la mort au Moyen Âge*, Montréal, éd L'auréal, 1979, p. 183-210.

BOLTON Brenda M., « *Mulieres sanctae* », dans Susan Mosher STUART (éd.), *Women in Medieval Society*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 1976, p. 141-158.

-, « *Vitae Matrum: A Further Aspect of the Frauenfrage* », dans Derek BAKER (éd.), *Medieval Women, Dedicated and presented to Professor Rosalind M.T Hill on the Occasion of her seventieth birthday*, Oxford, Blackwell, 1978, p. 253-273.

-, « Some 13th century Women in the Low Countries, A Special Case? », *Nederlands Archief vor Kerkgeschiedenis*, n° 61, 1981, p. 7-29.

-, « Thirteenth-century religious Women. Further reflections on the Low Countries

“Special Case” », dans Juliette DOR, Lesley JOHNSON et Jocelyn WOGAN-BROWNE (éd.), *New Trends in Feminine Spirituality. The Holy Women of Liège and their Impact*, Turnhout, Brepols, rééd. 2009, p. 129-157.

-, « Mary of Oignies: a friend to the saints », dans Anneke B. MULDER-BAKKER (éd.), *Mary d'Oignies: Mother of Salvation*, Turnhout, Brepols, 2006, p. 199-220.

BOQUET Damien, « Le sexe des émotions. Principe féminin et identité affective chez Guerric d'Igny et Ælred de Rievaulx », dans *Au cloître et dans le monde. Femmes, hommes et sociétés (IX^e-XV^e siècles). Mélanges en l'honneur de Paulette L'Hermite-Leclercq*, textes réunis par Patrick Henriot et Anne-Marie Legras, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2000, p 367-378.

-, « Mystique spéculative et anthropologie historique de la vie affective d'après les sources cisterciennes du XII^e siècle », dans A. DIERKENS et B. BEYER DE RYKE (éd.), *Mystique: la passion de l'Un, de l'Antiquité nos jours*, Bruxelles, éditions de l'Université de Bruxelles, 2005, p. 1-15.

-, *L'ordre de l'affect au Moyen Âge. Autour de l'anthropologie affective d'Ælred de Rievaulx*, préface par Paulette L'Hermite-Leclercq, Caen, publications du CRAHM, 2005.

-, « *Christus dilexit verecundiam*. La honte admirable d'Angèle de Foligno et la cause des franciscains spirituels », *Rives méditerranéennes*, n° 31, 2008, p. 73-88.

BOUDREAU Claire, « With Desire I Desired': Ida of Nivelles' Love for the Eucharistie », dans John A. NICHOLS et Lilian Thomas SHANK (éd.), *Hidden Springs, Cistercian Monastic Women*, (vol. 3), Kalamazoo, Cistercian Publications, 1995, p. 323-344.

BOUREAU Alain, « *Prout moris est iure*. Les moines et la question de la coutume (XII^e-XIII^e siècle) », *Revue historique*, n° 618, 2001/2, p. 363-402.

BOUYER Louis et alii, *Histoire de la spiritualité chrétienne II: la spiritualité du Moyen Âge*, Paris, Aubier, 1961.

BRANCHE Raphaëlle et VOLDMAN Danièle (dir.), *Vingtième siècle: revue d'histoire*, numéro spécial « Histoire des femmes, histoire des genres », juillet-septembre 2002.

BRASINGTON Bruce C., « *Non imitanda sed veneranda: the Dilemma of Sacred Precedent inter 12th century Canon Law* », *Viator*, vol. 23, 1992, p. 135-152.

BRADLEY Ritamary, « Love and Knowledge in *Seven Manners of Loving* », dans

John A. NICHOLS et Lilian Thomas SHANK (éd.), *Hidden Springs, Cistercian Monastic Women*, (vol. 3), Kalamazoo, Cistercian Publications, 1995, p. 361-376.

BREMOND Claude, LE GOFF Jacques et SCHMITT Jean-Claude, *L'exemplum*, Turnhout, Brepols, 1982.

BRENNAN Margaret, « La clôture. Institutionnalisation de l'invisibilité des femmes dans les communautés ecclésiastiques », *Concilium*, n° 202, 1985, p. 57-68.

BROWN Jennifer N., « Elizabeth of Spalbeek: *Performatio Christi* », dans Jennifer N. BROWN, *Three Women of Liège. A Critical Edition of and Commentary on the Middle English Lives of Elizabeth of Spalbeek, Christina Mirabilis, and Marie d'Oignies*, Turnhout, Brepols, 2008, p. 191-217.

-, « Christina Mirabilis: Astonishing Piety », dans Jennifer N. BROWN, *Three Women of Liège. A Critical Edition of and Commentary on the Middle English Lives of Elizabeth of Spalbeek, Christina Mirabilis, and Marie d'Oignies*, Turnhout, Brepols, 2008, p. 219-245.

-, « Marie d'Oignies: the *Vita* of Jacques de Vitry », dans Jennifer N. BROWN, *Three Women of Liège. A Critical Edition of and Commentary on the Middle English Lives of Elizabeth of Spalbeek, Christina Mirabilis, and Marie d'Oignies*, Turnhout, Brepols, 2008, p. 247-287.

BROWN Peter, *Le culte des saints : son essor et sa fonction dans la chrétienté latine*, Paris, Le Cerf 1984.

BRUIT-ZAIDMAN L., HOUBRE G, KLAPISCH-ZUBER C. et SCHMITT-PANTEL P., *Le corps des jeunes filles*, Paris, Perrin, 2001.

BÜHRER-THIERRY Geneviève, LETT Didier, MOULINIER-BROGI Laurence, « Histoire des femmes et histoire du genre dans l'Occident médiéval », *Historiens et Géographes*, n° 392, dossier « Histoire des femmes » coordonné par Anne-Marie SOHN (1^{ère} partie), octobre 2005, p. 135-146.

BURGUIÈRE A, KLAPISCH-ZUBER C., SEGALIN M. et ZONABEND Fr., *Histoire de la famille*, t. 2 *Temps médiévaux: Orient, Occident*, Paris, Armand Colin, 1986.

BUSSELS Amandus, « Saint Lutgard's Mystical Spirituality », dans John A. NICHOLS et Lilian Thomas SHANK (éd.), *Hidden Springs, Cistercian Monastic Women*, (vol. 3), Kalamazoo, Cistercian Publications, 1995, p. 211-223.

BYNUM Caroline W, *Jesus as Mother. Studies in the Spirituality of the High Middle*

Ages, Berkeley-Los Angeles-Londres, University of California Press, 1982.

-, *Fragmentation and Redemption: Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion*, New York, Zone Books, 1991.

-, *Jeûnes et festins sacrés: les femmes et la nourriture dans la spiritualité médiévale*, trad. par Claire FORESTIER PERGNIER et Éliane UTUDJAN SAINT ANDRÉ, Paris, Le Cerf, 1994.

CACIOLA Nancy, « Mystics, Demoniacs, and the Physiology of Spirit Possession in Medieval Europe », *Comparative Studies in Society and History*, vol. 42, n° 2, 2000, p. 268-306.

CANIVEZ Joseph-Marie, *L'ordre de Cîteaux en Belgique: des origines (1132) à nos jours*, Forge-lez-Chimay, abbaye cistercienne de Notre-Dame de Scourmont, 1926.

DEL CARMEN GARCÍA HERRERO María et DEL CAMPO GUTIÉRREZ Ana, « Indicios y certezas. 'Mulieres religiosae' en Zaragoza (siglos XIII-XVI) », *Acta historica et arachaeologica mediævalia*, n° 26, 2005, p. 345-362.

CASAGRANDE Carla, « La femme gardée », dans G. DUBY et M. PERROT (éd.), *Histoire des femmes en Occident*, t. 2: *Le Moyen Âge*, Christiane Klapisch-Zuber (dir.), Paris, Perrin, 1991, p. 99-142.

Catholicisme: hier, aujourd'hui, demain, Centre Interdisciplinaire des Facultés Catholiques de Lille, Paris, Letouzey et Ané, 1976.

CAWLEY Martinus, « Mulieres Religiosae in Goswin of Villers », *Vox Benedictina*, n° 9/1, 1992, p. 99-107.

-, « Ida of Nivelles (1199-1231) Cistercian Nun », dans John A. NICHOLS et Lilian Thomas SHANK (éd.), *Hidden Springs, Cistercian Monastic Women*, (vol. 3), Kalamazoo, Cistercian Publications, 1995, p. 305-321.

-, « Select bibliography », dans Martinus CAWLEY, *Send Me God: the Lives of Ida the Compassionate of Nivelles, Nun of La Ramée, Arnulf, Lay Brother of Villers, and Abundus, Monk of Villers, by Goswin of Bossut*, Turnhout, Brepols, 2003, p. XIX-XXV.

-, Introduction to the Lives », dans Martinus CAWLEY, *Send Me God: the Lives of Ida the Compassionate of Nivelles, Nun of La Ramée, Arnulf, Lay Brother of Villers, and Abundus, Monk of Villers, by Goswin of Bossut*, Turnhout, Brepols, 2003, p. 1-25.

DE CERTEAU Michel, article « Mystique », *Encyclopedia Universalis*, Paris, mai

1996, p. 1031-1036.

CHABOT Isabelle, HAYEZ Jérôme et LETT Didier, « Préface », dans Isabelle CHABOT, Jérôme HAYEZ et Didier LETT (dir.), *La famille, les femmes et le quotidien, XIV^e-XVIII^e siècles*. Textes offerts à Christiane Klapisch-Zuber, Paris, Publications de la Sorbonne, 2006, p. 7-11 et p. 29-45.

CHARLES Jean-Louis, *La ville de Saint-Trond au Moyen Âge: des origines à la fin du XIV^e siècle*, Paris, Les Belles Lettres, 1965.

CHELINI Jean, *Histoire religieuse de l'Occident médiéval*, Paris, Hachette, 1991.

CHIOVARO F., DELUMEAU J., MANDOUZE A., RICHÉ P. et alii (dir.), *Histoire des saints et de la sainteté chrétienne*, t. 6 *Au temps du renouveau évangélique (1054-1274)*, VAUCHEZ André (dir.), Paris Hachette, 1986-1988.

CLARK Elizabeth A., « The Celibate Bridgroom and His Virginal Brides: Metaphor and the Marriage of Jesus in Early Christian Ascetic Exegesis », *Church History*, n° 77/1, mars 2008, p. 1-25.

CLOSE Florence, « L'octave de la Trinité du calendrier liégeois », *Le Moyen Âge*, t. CX, 3-4, 2004, p. 627-641.

COAKLEY John, « Friars as Confidants of Holy Women in Medieval Dominican Hagiography », dans Renate BLUMENFELD-KOSINSKI et Timea SZELL (éd.), *Images of Sainthood in Medieval Europe*, Ithaca, Cornell University Press, 1991, p. 222-246.
-, « Gender and the Authority of Friars. The Significance of Holy Women for Thirteenth-Century Franciscans and Dominicans », *Church History*, n° 60, 1991, p. 445-460.

-, « Friars, Sanctity and Gender. Mendicant Encounters with Saints, 1250-1325 », dans A. C. LEES et alii (éd.), *Medieval Masculinities. Regarding Men in the Middle Ages*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1994, p. 91-110.

-, « Jacques of Vitry and the Other World of Mary of Oignies », dans John COAKLEY (éd.), *Women, Men, and Spiritual Power: Female Saints and Their Male Collaborators*, New York, Columbia University Press, 2006, p. 68-88.

-, « Women's Textual Authority and the Collaboration of the Clerics », dans Alastair MINNIS et Rosalynn VOADEN (éd.), *Medieval Holy Women in the Christian tradition c.1100-c.1500*, Turnhout, Brepols, 2010, p. 83-104.

COCHERIL Maur, *Dictionnaire des monastères cisterciens*, t. 1 « Cartes

géographiques », Belgique, La documentation cistercienne, 1976.

COTTIAUX Jean, « L'office liégeois de la Fête-Dieu », *Revue d'histoire ecclésiastique*, vol. 58, 1963, n° 1, p. 5-81 et n° 2, p. 405-459.

-, « Le diocèse de saint Lambert, oasis de tolérance et berceau de la Fête-Dieu », *Bulletin de l'Institut d'archéologie liégeois*, n° 103, 1991, p. 5-103.

DALARUN Jacques, « Robert d'Arbrissel et les femmes », *Annales ESC*, 39^e année, n° 6, 1984, p. 1140-1160.

-, « Ève, Marie ou Madeleine? La dignité du corps féminin dans l'hagiographie médiévale », *Médiévales*, n° 8, 1985, p. 18-32.

-, *François d'Assise: un passage. Femmes et féminité dans les écrits et les légendes franciscaines*, Arles, Actes Sud, 1997.

-, « Argument *e silentio*. Les femmes et la religion », *CLIO, Histoire, Femmes et Sociétés*, n° 8, 1998, p. 65-90.

-, *"Dieu changea de sexe, pour ainsi dire". La religion faite femme, XI^e-XV^e siècle*, Fayard, Paris, 2008.

DARIS Joseph, « Examen critique de la Vie d'Odile et de Jean, son fils », *Bulletin de l'Institut d'Archéologie Liégeois*, t. XI, 1872, p. 153-188.

DEBOUTTE Alfred, « The *Vita Lutgardis* of Thomas of Cantimpré », dans John A. NICHOLS et Lilian Thomas SHANK (éd.), *Hidden Springs, Cistercian Monastic Women*, (vol. 3), Kalamazoo, Cistercian Publications, 1995, p. 255-281.

DEGLER-SPENGLER Brigitte, « The Incorporation of Cistercian Nuns into the Order in the Twelfth and Thirteenth Century », dans John A. NICHOLS et Lilian Thomas SHANK (éd.), *Hidden Springs, Cistercian Monastic Women*, (vol. 3), Kalamazoo, Cistercian Publications, 1995, p. 85-134.

DELAHAYE Hippolyte, *Les légendes hagiographiques*, Bruxelles, société des Bollandistes, 1955.

DELMAIRE Bernard, « Les béguines dans le Nord de la France au premier siècle de leur histoire (vers 1230-vers 1350) », dans Michel PARISSE (dir.), *Les religieuses en France au XIII^e siècle*, Nancy, Presses universitaires de Nancy, 1989, p. 121-162.

DELVILLE Jean-Pierre, « Julienne de Cornillon à la lumière de son biographe », dans André HAQUIN (éd.), *Fête-Dieu (1246-1996)*, Louvain-la-Neuve, Publications de l'Institut d'Études Médiévales, Textes, Études, Congrès, n°19/1, 1999, p. 27-53.

DESPY Georges, « Les cathares dans le diocèse de Liège au XII^e siècle. A propos de l'*Epistola Leodiensis* au pape L. (?) », dans G. CAMBIER (éd.), *Christianisme d'hier et d'aujourd'hui. Hommages à Jean Préaux*, Bruxelles, éd. de l'Université de Bruxelles, 1979, p. 65-75.

DINZELBACHER Peter (éd.), *Dictionnaire de la mystique*, Turnhout, Brepols, 1993.

DOLBEAU François, « Les hagiographes au travail: collecte et traitement des documents écrits (IX-XII^e siècles) », dans Martin HEINZELMANN (éd.), *Manuscripts hagiographiques et travail des hagiographes*, Thorbecke, Sigmaringen, 1992, p. 49-76.

DONADIEU-RIGAUT Dominique, « Les ordres religieux et le manteau de Marie », *Cahiers de recherches médiévales et humanistes*, n° 8, 2001, p. 107-134.

DOWNS Laura Lee, « Histoires du genre en Grande-Bretagne, 1968-2000 », *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine*, n° 51-4 bis, 2004-5, p. 48-58.

DUBY Georges, « Juette », *Dames du XII^e siècle, t. I Héloïse, Aliénor, Iseut et quelques autres*, Paris, Gallimard, 1995, p. 133-149.

DUBY Georges et PERROT Michelle (éd.), *Histoire des femmes en Occident*, t. 2: *Le Moyen Âge*, Christiane KLAPISCH-ZUBER (dir.), Paris, Perrin, 1991.

VAN DIJK Mathilde et NIP Renée (éd.), *Saints, scholars and politicians. Gender as a Tool in Medieval Studies. Festschrift in Honour of Anneke Mulder-Bakker on the Occasion of her Sixty-Fifth Birthday*, Turnhout, Brepols, 2005.

DUTOUR Thierry, « La réhabilitation de l'acteur social en histoire médiévale. Réflexions sur une expérience de terrain », *Genèses*, n° 47, 2002-2, p. 21-41.

ELLIOTT Dyan, *Spiritual Marriage: Sexual Abstinence in Medieval Wedlock*, Princeton, Princeton University Press, 1993.

-, « Flesh and spirit: the female body », *Medieval Holy Women in the Christian tradition c.1100-c.1500*, dans Alastair MINNIS et Rosalynn VOADEN (éd.), *Medieval Holy Women in the Christian tradition c.1100-c.1500*, Turnhout, Brepols, 2010, p. 13-46.

« Entre doutes et engagements: un arrêt sur image à partir de l'histoire des femmes », Groupes d'histoire des femmes du centre de recherches historiques, première partie dans *CLIO, Histoire, Femmes et Sociétés*, n° 20, 2004 p. 231-260 et seconde partie dans *CLIO, Histoire, Femmes et Sociétés*, n° 21, 2005, p. 281-296.

ÉPINEY-BURGARD Georgette, « L'influence des Béguines sur Ruusbroeck », dans P. MOMMAERS (éd.), *Jan van Ruusbroec, The Sources, Content and Sequels of his Mysticism*, Louvain, University Press, 1984, p. 68-65.

-, « Béatrice de Nazareth (1200-1268) », dans Georgette ÉPINEY-BURGARD et Émilie ZUMBRUNN, *Femmes troubadours de Dieu*, Turnhout, Brepols, 1988, p. 99-127.

-, « Hadewijch d'Anvers (vers 1240) », dans Georgette ÉPINEY-BURGARD et Émilie ZUMBRUNN, *Femmes troubadours de Dieu*, Turnhout, Brepols, 1988, p. 128-146.

ÉPINEY-BURGARD Georgette et ZUMBRUNN Émilie, *Femmes troubadours de Dieu*, Turnhout, Brepols, 1988.

La Femme dans les civilisations des X^e-XIII^e siècles. Actes du colloque tenu à Poitiers les 23-25 septembre 1976, Poitiers, rééd. de Cahiers de civilisation médiévale, n° 20, 1977, p. 93-263.

FISKE Adele, « Saint Bernard of Clairvaux and Friendship », *Cîteaux*, t. 11, 1960, p. 5-26 et p. 85-103.

-, « William of Saint-Thierry and Friendship », *Cîteaux*, t. 12, 1961, p. 5-27.

FOLKERTS Suzan, « The Manuscript Transmission of the *Vita Mariae Oigniacensis* in the latter Middle Ages », dans Anneke B. MULDER-BAKKER (éd.), *Mary d'Oignies: Mother of Salvation*, Turnhout, Brepols, 2006, p. 221-241.

Les fonctions des saints dans le monde occidental (III^e-XIII^e), Actes du colloque organisé par l'École française de Rome avec le concours de l'Université de Rome La Sapienza, Rome, 26-20 octobre 1988, Rome, École Française de Rome, 1991.

DE FONTETTE Micheline, *Les religieuses à l'âge classique du droit canon: recherches sur les structures juridiques des branches féminines des ordres*, Paris, Vrin, 1967.

-, « Les dominicaines en France au XIII^e siècle », dans Michel PARISSE (dir.), *Les religieuses en France au XIII^e siècle*, Nancy, Presses universitaires de Nancy, 1989, p. 97-106.

FORNI Alberto, « La nouvelle prédication des disciples de Foulques de Neuilly: intentions, techniques et réactions », *Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XII^e au XV^e siècle*, Rome, École française de Rome ; Paris, de Boccard, 1981, p. 19-37.

FOUGEYROLLAS-SCHWEBEL Dominique et alii (dir.), *Le genre comme catégorie d'analyse. Sociologie, histoire, littérature*, Paris, L'Harmattan, 2004.

FOURNIÉ Michelle, « Rixende et le milieu béguinal narbonnais à la fin du XIII^e siècle », dans Michelle FOURNIÉ et Daniel LE BLÉVEC, *L'archevêché de Narbonne au Moyen Âge*, Toulouse, Méridiennes, 2008, p. 33-62.

FRAISSE Geneviève, *Les femmes et leur histoire*, Paris, Gallimard, 1998.

FRANCO JUNIOR Hilario, « Les 'abeilles hérétiques' et le puritanisme millénariste médiéval », *Le Moyen Âge*, t. CXI, 2005/1, p. 71-93.

FREED John B., « Urban Development and the *cura monialium* in the thirteenth-century Germany », *Viator*, vol. 3, 1972, p. 311-327.

GALLOWAY Penelope, « Neither Miraculous Nor Astonishing. The Devotional Practice of Beguine Communities in French Flanders », dans Juliette DOR, Lesley JOHNSON ET Jocelyn WOGAN-BROWNE (éd.), *New Trends in Feminine Spirituality. The Holy Women of Liège and their Impact*, Turnhout, Brepols, rééd. 2009, p. 107-127.

DE GANCK Roger, « The integration of nuns in the cistercian order particularly in Belgium », *Cîteaux*, t. 35, 1984, p. 235-247.

-, « Beatrice's *curriculum vitae* », dans Roger DE GANCK, *The Life of Beatrice of Nazareth 1200-1268*, Kalamazoo, Cistercian Publications, 1991, p. XIII-XIX.

-, « The biography and the biographer », dans Roger DE GANCK, *The Life of Beatrice of Nazareth 1200-1268*, Kalamazoo, Cistercian Publications, 1991, p. XXI-XXXII.

GARÍ DE AGUILERA Blanca, « El confesor de mujeres ¿ mediador de la palabra femina en la baja edad media ? », *Medievalia*, n° 11, 1994, p. 133-141.

-, « Vidas espirituales y prácticas de la confesión. La recepción y transmisión de la auto-biografía espiritual femenina en la península ibérica y el nuevo mundo », *Acta historica et arachaeologica mediævalia*, n° 22, 2001, p. 679-696.

GAUVARD Claude, « Rumeur et stéréotypes à la fin du Moyen Âge », *Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public*. 24^e congrès, Avignon, 1993, p. 157-177.

-, « La Fama, une parole fondatrice », *Médiévales*, n° 24, 1993, p. 5-13.

GAUVARD Claude, DE LIBERA Alain et ZINK Michel, *Dictionnaire du Moyen Âge*, Paris, PUF, 2002.

« Genre et histoire. Journée d'études de l'école doctorale organisée par Isabelle Brian, Didier Lett, Violaine Sebillotte Cuchet et Geneviève Verdo », *Hypothèses*,

n° 2004/1, p. 267-348.

GEORGE Philippe, « À Saint-Trond, un import-export de reliques des Onze Mille Vierges au XIII^e siècle », *Bulletin de la société royale Le Vieux-Liège*, n° 252-53, 1991, p. 209-228.

VAN DEN GHEYN Joseph, *Catalogue des manuscrits de la bibliothèque royale de Belgique*, t. V Histoire-Hagiographie, Bruxelles, H. Lamertin, 1905.

GLORIEUX Palémon, *Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIII^e siècle*, Paris, Vrin, 1933.

GODDING Robert, « Vie apostolique et société urbaine à l'aube du XIII^e siècle. Une œuvre inédite de Thomas de Cantimpré », *Nouvelle revue théologique*, n° 114, 1982, p. 692-721.

GOODICH Michael, *Vita perfecta: the ideal of sainthood in the thirteenth century*, Stuttgart, A. Hiersemann, 1982.

GREILSAMMER Myriam, *L'envers du tableau. Mariage et maternité en Flandre médiévale*, Paris, Armand Colin, 1990.

GRIFFITHS Fiona J., « 'Men's duty to provide women's needs': Abelard, Heloïse and their negotiation of the *cura monialium* », *Journal of Medieval History*, n° 30/1, 2004, p. 1-24.

-, « Siblings and the Sexes within the Medieval Religious Life », *Church History*, n° 77/1, mars 2008, p. 26-53.

GRONDEUX Anne, « Le vocabulaire latin de la renommée au Moyen Âge », *Médiévales*, n° 24, 1993, p. 15-26.

GUERREAU-JALABERT Anita, « Sur les structures de parenté dans l'Europe médiévale », *Annales ESC*, 36^e année, n° 6, 1981, p. 1028-1049.

-, « Qu'est-ce que l'adoptio dans la société chrétienne médiévale ? », *Médiévales*, n° 35, 1998, p. 33-49.

-, article « Parenté », dans Jacques LE GOFF et Jean-Claude SCHMITT (dir.), *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*, Paris, Fayard, 1999, p. 860-876.

-, article « Femme » dans Claude GAUVARD, Alain DE LIBERA, Michel ZINK (dir.), *Dictionnaire du Moyen Âge*, Paris, PUF, 2002.

GUIGNET Philippe, « De la clôture et de ses usages », *Histoire, économie et société*, 24^e année, n° 3, 2005, p. 323-328.

-, « État béguinal, demi-clôture et 'vie mêlée' des filles dévotes de la Réforme catholique dans les Pays-Bas méridionaux à l'époque moderne », *Histoire, économie et société*, 24^e année, n° 3, 2005, p. 373-385.

D'HAENENS Albert, « Femmes excédentaires et vocation religieuse dans l'ancien diocèse de Liège lors de l'essor urbain (fin XII^e-début XIII^e siècles). Le cas d'Ide de Nivelles (1200-1231) », dans H. HASQUIN (éd.), *Hommages à la Wallonie. Mélanges offerts à Maurice A. Arnould et Pierre Ruelle*, Bruxelles, Université Libre de Bruxelles, 1981, p. 217-235.

HAMBURGER Jeffrey F., « Le *Liber miraculorum* d'Unterlinden: une icône dans l'écrin de son couvent », dans Jeffrey H. HAMBURGER, Francis RAPP, Claude SCHMITT, *Les dominicaines d'Unterlinden*, Exposition à Colmar au musée d'Unterlinden 9 décembre 2000-10 juin 2001, t. I, Paris, Somogy, 2001, p. 190-225.

HANSKA Jussi et DÉPÉE Jean-Pierre, « La responsabilité du père dans les sermons du XIII^e siècle », *Cahiers de recherches médiévales et humanistes*, n° 4, 1997, p. 81-95.

HARRISON Anna, « 'I Am Wholly Your Own': Liturgical Piety and Community among the Nuns of Helfta », *Church History*, n° 78/3, septembre 2009, p. 549-583.

HASELDINE Julian, « Friendship and Rivalry: the Role of *Amicitia* in 12th c Monastic Relations », *Journal of Ecclesiastical History*, t. 44, 1993, p. 390-414.

HAUCK Karl, « Formes de parenté artificielle dans le Haut Moyen Âge », *Famille et parenté dans l'Occident médiéval. Actes du colloque de Paris (6-8 juin 1974)*. Rome, École Française de Rome, 1977, p. 43-47.

HEENE Katrien, « Deliberate Self Harm and Gender in Medieval Saints' Lives », *Hagiographica. Journal of Hagiography and Biography*, t. 6, 1999, p. 1-21.

-, « Gender and Mobility in the Low Countries: Travelling Women in thirteenth-century Exempla and Saints' Lives », dans Ellen KITTELL et Mary SUYDAM (éd.), *The Texture of Society: Medieval Women in the Southern Low Countries*, New York, Palgrave, Macmillan, 2004, p. 31-49.

-, « Hagiography and gender: a tentative case-study on Thomas de Cantimpré », dans E. RENARD, M. TRIGALET, X. HERMAND et P. BERTRAND (éd.), *Scribere sanctorum gesta, recueil d'études d'hagiographie médiévale offert à Guy Philippart*, Turnhout, Brepols, 2005, p. 109-123.

HEFFERNAN Thomas J., *Sacred Biography: saints and their interpreters in the*

Middle Ages, New York, Oxford University Press, 1988.

HENDRIX Guido, « Primitive Versions of Thomas of Cantimpré's *Vita Lutgardis* », *Cîteaux*, t. 29, 1948, p. 153-206.

HENNEAU Marie-Élisabeth, « Monachisme féminin au pays de Liège à la fin du XVII^e siècle: une vie *sub clausura perpetua* », *Histoire, économie et société*, 24^e année, n° 3, 2005, p. 387-398.

HENRIET Patrick, *La Parole et la prière au Moyen Âge. Le Verbe efficace dans l'hagiographie monastique des XI^e et XII^e siècles*, Bruxelles, De Boeck, 2000.

HERLIHY David, « Did Women Have a Renaissance?: A Reconsideration », dans Paul Maurice CLOGAN (éd.), *Medievalia et humanistica*, Toyota, Rowman et Allanheld Publishers, 1985, p. 1-16.

HERMANN-MASCARD Nicole, *Les reliques des saints: formation coutumière d'un droit, Société d'histoire du droit, collection d'histoire institutionnelle et sociale*, 6, Paris, Klincksieck, 1975.

HINNEBUSCH William A., *Brève histoire de l'ordre dominicain*, adapté par Guy Bedouelle, Paris, Le Cerf, 1990.

HOLLYWOOD Amy, « Inside Out, Béatrice of Nazareth and her hagiographer », dans Catherine M. MOONEY (éd.), *Gendered Voices: Medieval saints and Their Interpreters*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, p. 78-98.

HUGHES Diane Owen, « Les modes », dans G. DUBY et M. PERROT (éd.), *Histoire des femmes en Occident*, t. 2: *Le Moyen Âge*, Christiane KLAPISCH-ZUBER (dir.), Paris, Perrin, 1991, p. 181-208.

JIMENEZ SANCHEZ Pilar, « De la participation des 'cathares' rhénans (1163) à la notion d' 'hérésie générale' », *Heresis*, n° 36-37, 2002, p. 201-218.

JOHNSON Penelope D., « La théorie de la clôture et l'activité réelle des moniales françaises du XI^e au XIII^e siècle », dans *Les religieuses dans le cloître et dans le monde des origines à nos jours*, actes du colloque du CERCOR (Poitiers, 1988), Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 1994, p. 491-505.

JORIS André, *La ville de Huy au Moyen Âge. Des origines à la fin du XIV^e siècle*, Paris, Les Belles Lettres, 1959.

-, « Les villes de la Meuse et leur commerce au Moyen Âge », dans André JORIS, *Villes, affaires-mentalités. Autour du pays mosan*, Bruxelles, De Boeck Université,

1993, p. 197-210.

JOSSUA Jean-Pierre, *Seul avec Dieu: l'aventure mystique*, Paris, Gallimard, Paris, 1996.

JUSSEN Bernhard (traduit par Florence et Gérard CHAIX), « Le parrainage à la fin du Moyen Âge: savoir public, attentes théologiques et usages sociaux », *Annales ESC*, 47^e année, n° 2, 1992, p. 467-502.

KING Margot H., « The Sacramental Witness of Christina *Mirabilis*: The Mystic Growth of a Fool for Christ's Sake », dans John A. NICHOLS et Lilian Thomas SHANK (éd.), *Medieval Religious Women II. Peace Weavers*, Kalamazoo, Cistercian Publications, 1987, p. 145-164.

-, « The Legend of Martha and Mary », *Vox Benedictina*, n° 6/2, 1989, p. 4-13.

-, « The Dove at the Window: the Ascent of the Soul in the Thomas de Cantimpré's life of Lutgarde d' Aywières », dans John A. NICHOLS et Lilian Thomas SHANK (éd.), *Hidden Springs, Cistercian Monastic Women*, (vol. 3), Kalamazoo, Cistercian Publications, 1995, p. 225-253.

KITTELL Ellen E. et SUYDAM Mary A., *The Texture of Society: medieval women in the Southern Low Countries*, New York, Palgrave Macmillan, 2004.

KLAPISCH-ZUBER Christiane, « Les femmes et la famille », dans Jacques LE GOFF (dir.), *L'homme médiéval*, Paris, 1989, p. 315-344.

-, « Parrains et compères. À propos d'un « bon » rapport social (note critique) », *Annales ESC*, 54^e année, n° 3, 1999, p. 739-745.

-, article « Masculin/féminin », dans Jacques LE GOFF et Jean-Claude SCHMITT (dir.), *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*, Paris, Fayard, 1999, p. 655-668.

-, « Du nombre au profil. Un parcours d'historienne », dans Isabelle CHABOT, Jérôme HAYEZ et Didier LETT (dir.), *La famille, les femmes et le quotidien, XIV^e-XVIII^e siècles*, Textes offerts à Christiane Klapisch-Zuber, Paris, Publications de la Sorbonne, 2006, p. 13-27.

KLAPISCH-ZUBER Christiane et ZANCARINI-FOURNEL Michelle (dir.), « Georges Duby et l'histoire des femmes », *CLIO, Histoire, Femmes et Sociétés*, n° 8, 1998.

KRIEGEL Maurice, article « Juifs », dans Jacques LE GOFF et Jean-Claude SCHMITT (dir.), *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*, Paris, Fayard, 1999, p. 567-585.

KUPPER Jean-Louis, *Liège et l'Église impériale XI^e-XII^e*, Paris, Les Belles Lettres, 1981.

-, « La cité de Liège au temps de Julienne de Cornillon », dans André HAQUIN (éd.), *Fête-Dieu (1246-1996)*, Louvain-la-Neuve, Publications de l'Institut d'Études Médiévales, Textes, Études, Congrès, vol. 19/1, 1999, p. 19-26

KURTH Godefroid, « De l'origine liégeoise des béguines », *Bulletin de la Classe des Lettres et des Sciences morales et politiques*, Bruxelles, Académie royale de Belgique, 1907, p. 437-462.

DE LA CROIX BOUTON Jean, « The Life of the 12th and the 13th century Nuns of Cîteaux », dans John A. NICHOLS et Lilian Thomas SHANK (éd.), *Hidden Springs, Cistercian Monastic Women*, (vol. 3), Kalamazoo, Cistercian Publications, 1995, p. 11-27.

LAMBIN Rosine, « Paul et le voile des femmes », *CLIO, Histoire, Femmes et Sociétés*, n° 2, 1995.

LARRINGTON Carolyne, « The Candlemas Vision and Marie d'Oignies's Role in its Dissemination », dans Juliette DOR, Lesley JOHNSON et Jocelyn WOGAN-BROWNE (éd.), *New Trends in Feminine Spirituality. The Holy Women of Liège and their Impact*, Turnhout, Brepols, rééd. 2009, p. 195-214.

LAUFER Jacqueline, MARR Catherine et MARUANI Margaret (dir.), *Masculin-féminin. Questions pour les sciences de l'homme*, Paris, PUF, 2001.

LAUWERS Michel, « *Noli me tangere*, Marie Madeleine, Marie d'Oignies et les pénitentes du XIII^e siècle », *Extraits des Mélanges de l'école française de Rome*, n° 104-1, 1992, p. 209-268.

-, « Expérience béguinale et récit hagiographique. À propos de la *Vitæ Mariae Oigniacensis* de Jacques de Vitry (vers 1215) », *Journal des savants*, janvier-juin 1989, p. 61-103.

-, « L'institution et le genre. À propos de l'accès des femmes au sacré dans l'Occident médiéval », *CLIO, Histoire, Femmes et Sociétés*, n° 2, 1995, p. 279-317.

-, « *Praedicatio-Exhortatio*, l'Église, la réforme et les laïcs (XI^e-XIII^e siècles) », *La parole du prédicateur V^e-XV^e siècles*, études réunies par Rosa Maria DESSI et Michel LAUWERS, Nice, « Centres d'études médiévales », 1997, p. 187-232.

-, *La mémoire des ancêtres, le souci des morts. Morts, rites et société au Moyen Âge*

(*diocèse de Liège, XI-XIII^e siècles*), Paris, Beauchesne, 1997.

-, article « mort(s) », Jacques LE GOFF et Jean-Claude SCHMITT (dir.), *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*, Paris, Fayard, 1999, p. 771-787.

LEFÈVRE Jean-Baptiste, « Histoire et institutions des abbayes cisterciennes (XII^e-XVII^e siècle) », *Revue bénédictine*, n° 100, 1990, p. 109-186.

-, « Sainte Lutgarde d'Aywières en son temps (1182-1246) », *Collectanea cisterciensia*, t. 58, fasc. 4, 1996, p. 277-335.

-, « Deux cas conjoints d'une évolution du monde béguinal au monde cistercien. La communauté des Awirs-Aywières (1195-1211) et sainte Lutgarde (1194-1211) », *Unanimité et diversité cisterciennes*, CERCOR, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2000, p. 281-295.

LEFÈVRE Jean-Baptiste et BOLLY J.-J., « Architecture, cadre de vie et environnement des abbayes cisterciennes », *Revue bénédictine*, n° 100, 1990, p. 187-238.

LE GOFF Jacques, *La naissance du Purgatoire*, Paris, Gallimard, 1981.

-, *Saint Louis*, Paris, Gallimard, 1996.

-, « Contexte socio-culturel du XIII^e siècle en Europe », dans André HAQUIN (éd.), *Fête-Dieu (1246-1996)*, Louvain-la-Neuve, Publications de l'Institut d'Études Médiévales, Textes, Études, Congrès, vol. 19/1, 1999, p. 11-18.

-, *Marchands et banquiers du Moyen Âge*, Paris, PUF, 2001.

LE GOFF Jacques et SCHMITT Jean-Claude (dir.), *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*, Paris Fayard, 1999.

LEGROS Huguette, « Le vocabulaire de l'amitié, son évolution sémantique au cours du XII^e siècle », *Cahiers de civilisation médiévale, X^e-XII^e siècle*, n° 23, 1980, p. 131-139.

LEJEUNE Rita, « Foulquet de Marseille et la principauté de Liège », *Mélanges Félix Rousseau: études sur l'histoire du pays mosan au Moyen Âge*, Bruxelles, La renaissance du livre, 1958, p. 433-448.

LEMERCIER Claire, « Analyse de réseaux et histoire », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, n° 52-2, avril-juin 2005, p. 88-112.

LETT Didier, *Famille et parenté dans l'Occident médiéval (V^e-XV^e siècles)*, Paris, Hachette, 2000.

LEVI Giovanni et SCHMITT Jean-Claude (dir.), *Histoire des jeunes en Occident*, Paris,

Seuil, 1996.

L'HERMITE-LECLERCQ Paulette, « Le reclus dans la ville au Bas Moyen Âge », *Journal des savants*, n° 3-4, 1988, p. 219-262.

-, « L'image des moniales dans les *exempla* », *La vie quotidienne des moines et chanoines réguliers au Moyen Âge et temps modernes*. Actes du 1^{er} colloque international de LARHCOR, Wrocław-Ksiqz, 30 novembre-4 décembre 1994, 1995, p. 477-498.

-, « Reclus et recluses dans la mouvance des ordres religieux », *Les mouvances laïques des ordres religieux*. Actes du 3^e colloque international du CERCOR, Tournus 17-20 juin 1992, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint Étienne, 1996, p. 201-218.

-, *L'Église et les femmes dans l'Occident chrétien des origines à la fin du Moyen Âge*, Turnhout, Brepols, 1997.

-, « Les femmes dans la vie religieuse au Moyen Âge. Un bref bilan bibliographique », *CLIO, Histoire, Femmes et Sociétés*, n° 8, 1998, p. 201-216.

LITTLE Lester K., « Les techniques de la confession et la confession comme technique », *Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XII^e au XV^e siècle*, Rome, École française de Rome ; Paris, de Boccard, 1981, p. 87-99.

LOBRICHON Guy, *La religion des laïcs en Occident, XI^e-XV^e siècle*, Paris, Hachette, 1994.

LONGÈRE Jean, « La dévotion eucharistique d'après quelques statuts synodaux français du XIII^e siècle », dans *Au cloître et dans le monde. Femmes, hommes et sociétés (IX^e-XV^e siècles)*. *Mélanges en l'honneur de Paulette L'Hermite-Leclercq*, textes réunis par Patrick Henriot et Anne-Marie Legras, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2000, p. 347- 355.

MAGNANI SOARES-CHISTEN Eliana, « Le don au Moyen Âge: pratique sociale et représentations. Perspective de recherche », *Revue du Mauss*, n° 19, 2002, p. 309-322.

-, « Du don aux églises au don pour le salut de l'âme en Occident (IV^e-XI^e siècle): le paradigme eucharistique », *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre*, numéro hors série n° 2, 2008, p. 2-16.

MAILLET Chloé, « Bernard de Clairvaux et la fratrie recomposée », *Médiévales*, n° 54, 2008, p. 13-34.

MAÎTRE Jacques, « Entre femmes. Notes sur une filière du mysticisme catholique/Among Women. Notes on Catholic Mysticism », *Archives des sciences sociales des religions*, n° 55, janviers-mars 1983, p. 105-137.

-, *Mystique et féminité. Essai de psychanalyse sociohistorique*, Paris, Le Cerf, 1997.

-, « Contemplatrices de l'invisible », *Ethnologie française*, 2003/2, t. XXXVII, p. 583-591.

-, « Genre, pouvoir, catholicisme », dans Christine BARD, Christian BAUDELLOT, Janine MOSSUZ-LASSAU (dir.), *Quand les femmes s'en mêlent: genre et pouvoir*, Paris, éd de la Martinière, mars 2004 ; p. 188-208.

MANHES Yves, *Histoire des Belges et de la Belgique*, Paris, Vuibert, 2005.

MARC-BONNET Henri, *Histoire des ordres religieux*, Paris, PUF, 1968.

MARTIN Hervé, *Le Métier de prédicateur en France septentrionale à la fin du Moyen Âge, 1350-1520*, Paris, 1988.

MAYEUR Jean-Marie et alii, *Histoire du christianisme*, Paris, Desclée-Fayard, 1993, t. V et VI.

MAZEL Florian, « Amitié et rupture de l'amitié. Moines et grands laïcs provençaux au temps de la crise grégorienne (milieu XI^e-milieu XII^e siècle) », *Revue historique*, n° 631, 2005/1, p. 53-95.

MAZOUR-MATUSEVICH Yelena, « La position de Jean Gerson (1363-1429) envers les femmes », *Le Moyen Âge*, t. CXII, 2006/2, p. 337-353.

MCCABE Maureen, « The Scriptures and Personal Identity: A Study in the *Exercices* of Saint Gertrud », dans John A. NICHOLS et Lilian Thomas SHANK (éd.), *Hidden Springs, Cistercian Monastic Women*, (vol. 3), Kalamazoo, Cistercian Publications, 1995, p. 497-507.

MCCURRY Charles, « Religious Careers and Religious Devotion in thirteenth-century Metz », *Viator*, vol. 9, 1978, p. 325-333.

MCGUIRE Brian Patrick, « The Cistercians and the transformation of monastic friendship », *Analecta Cisterciensia*, t. 37, 1981, p. 3-65.

-, « Holy Women and Monks in the Thirteenth Century: Friendship or Exploitation? », *Vox Benedictina*, n° 6/4, 1989, p. 434-374.

-, « The Cistercians and Friendship: An Opening to Women », dans John A. NICHOLS et Lilian Thomas SHANK (éd.), *Hidden Springs, Cistercian Monastic Women*, (vol. 3), Kalamazoo, Cistercian Publications, 1995, p. 171-200.

-, « Late Medieval Care and Control of Women: Jean Gerson and his sisters », *Revue d'histoire ecclésiastique*, n° 92, 1997, p. 5-37.

-, *Friendship and Community. The monastic Experience (350-1250), with a new introduction*, Ithaca, Cornell University Press, 2010.

McNAMARA Jo Ann, « The Need to Give: Suffering and Female Sanctity in the Middle Ages », dans R. BLUMENFELD-KOSINSKI et T. SZELL (éd.), *Images of Sainthood in Medieval Europe*, Ithaca, Cornell University Press, 1991, p. 199-221.

MEERSSEMAN Gilles Gérard, « Les Frères prêcheurs et le mouvement dévot en Flandre au XIII^e siècle », *Archivum Fratrum Praedicatorum*, t. 18, 1948, p. 69-105.

-, « Jeanne de Constantinople et les Frères Prêcheurs: A propos d'un livre récent », *Archivum Fratrum Praedicatorum*, t. 19, 1949, p. 122-168.

MEUNIS Brigitte, « La réorientation du paysage canonial en Flandre et le pouvoir des évêques, comtes et nobles (XI^e-première moitié du XII^e siècle », *Le Moyen Âge*, t. CXII, 2006/1, p. 111-134.

MERDRIGNAC Bernard, « *Homo* et *virago*: deux reflets de la femme dans l'hagiographie bretonne du Haut Moyen Âge », dans Luc CAPDEVILA et alii (dir.), *Le genre face aux mutations: Masculin et féminin, du Moyen Âge à nos jours*, Rennes, PUR, 2003, p. 43 à 53.

MÉNIL-BELLINI DELLE STELLE Anne-Laure, *Les relations des femmes mystiques de la région de Liège et de la région de Colmar au XIII^e siècle avec leur entourage*, mémoire de DEA, sous la direction de M. Fournié, Université Toulouse-Mirail, octobre 2005 (mémoire dactylographié).

-, « Lutgarde d'Aywières et son entourage. Rapports de genre dans les monastères féminins du XIII^e siècle d'après la *Vie de Lutgarde d'Aywières* », *CLIO. Histoire, femmes et sociétés*, n° 29, 2009, p. 225-242.

MERTON Thomas, *Quelles sont ces plaies? Vie d'une mystique cistercienne Sainte Lutgarde d'Aywières*, Paris, Desclée de Brouwer, 1953.

METZ René, *La consécration des vierges dans l'Église romaine. Étude d'histoire et de liturgie*, Paris, Presses universitaires, 1954.

MICHEL Alain, *Théologiens et mystiques du Moyen Âge: la poétique de Dieu (V^e-XV^e siècles)*, Paris, Gallimard, 1997.

MIKKERS Edmund, « Meditations on the Life of Alice of Schaerbeek », dans John A. NICHOLS et Lilian Thomas SHANK (éd.), *Hidden Springs, Cistercian Monastic Women*, (vol. 3), Kalamazoo, Cistercian Publications, 1995, p. 395-413.

-, « The Spirituality of Cistercian Nuns: A Methodical Approach », dans John A. NICHOLS et Lilian Thomas SHANK (éd.), *Hidden Springs, Cistercian Monastic Women*, (vol. 3), Kalamazoo, Cistercian Publications, 1995, p. 525-539.

MILLER Tanya Stabler, « What's in a name? Clerical representations of Parisian beguines (1200-1328) », *Journal of Medieval History*, t. 33, 2007, p. 60-86.

MINARD Philippe, DAKLIA Jocelyne, GRUZINSKI Serge, MARTIN Jean-Clément, NASSIET Michel et NAPELS Michel, « Histoire et anthropologie, nouvelles convergences », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, n° 49-4bis, 2002-5, p. 81-121.

MINNIS Alastair, « Religious roles: public and private », dans Alastair MINNIS et Rosalynn VOADEN (éd.), *Medieval Holy Women in the Christian tradition c.1100-c.1500*, Turnhout, Brepols, 2010, p. 47-81.

MINNIS Alastair et VOADEN Rosalynn (éd.), *Medieval Holy Women in the Christian tradition c.1100-c.1500*, Turnhout, Brepols, 2010.

Miracles, prodiges et merveilles au Moyen Âge. Colloque de la société des historiens médiévistes de l'Enseignement supérieur public, Paris, Publications de la Sorbonne, 1995.

DE MIRAMON Charles, « Embrasser l'état monastique à l'âge adulte (1050-1200). Étude sur la conversion tardive », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 54^e année, n° 4, 1999, p. 825-849.

MOEGLIN Jean-Marie, *L'intercession du Moyen Âge à l'époque moderne. Autour d'une pratique sociale*, Genève, Droz, 2004.

« Les moniales de l'Ordre des Prêcheurs », *Mémoire dominicaines: Histoire-Documents-Vie dominicaine* n° 16, Paris, Le Cerf, 2002.

MONTAG Warren, « Les subalternes peuvent-ils parler? » et autres questions transcendantales », *Multitudes*, n° 26, 2006-3, p. 133-141.

MONTULET-HENNEAU Marie-Élisabeth, « La clôture chez les cisterciennes du pays

mosan: une porte entr'ouverte », dans *Les religieuses dans le cloître et dans le monde des origines à nos jours*, actes du colloque du CERCOR (Poitiers, 1988), Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 1994, p. 615-634.

MOONEY Catherine M. (éd.), *Voices: Medieval saints and Their Interpreters*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 1999.

-, « Voice, Gender, and the Portrayal of Sanctity », dans Catherine M. MOONEY (éd.), *Gendered Voices: Medieval saints and Their Interpreters*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 1999, p. 1-15.

DE MOREAU Édouard, *Les abbayes de Belgique (VII^e-XII^e siècles)*, Bruxelles, la Renaissance du livre, 1952.

MOULINIER Laurence, « Élisabeth, Ursule et les Onze mille Vierges: un cas d'invention de reliques à Cologne au XII^e siècle », *Médiévales*, n° 22-23, 1992, p. 173-186.

-, « Quand le Malin fait de l'esprit. Le rire au Moyen Âge depuis l'hagiographie », *Annales. Histoire, Sciences sociales*, 52^e année, n° 3, 1997, p. 457-475.

-, « Jean de Salisbury: un réseau d'amitiés continentales », dans Martin AURELL (dir.), *Culture politique des Plantagenêt (1154-1204)*, Actes du colloque tenu à Poitiers du 2 au 5 mai 2002, Poitiers, CESCUM, 2003, p. 341-361.

-, « Quête de Dieu et recherche de modèles. Naissance d'une tradition féminine dans la mystique allemande (XII^e-XIV^e s.) », *Écritures*, n° 1, décembre 2005, p. 15-55.

MULDER-BAKKER Anneke B. (éd.), *Sanctity and Motherhood: Essays on Holy Mothers in the Middle Ages*, New York, Garland Publishing, 1995.

-, « Introduction », dans Anneke B. MULDER-BAKKER (éd.), *Sanctity and Motherhood: Essays on Holy Mothers in the Middle Ages*, New York, Garland Publishing, 1995, p. 3-30.

-, « Ivetta of Huy: *Mater et Magistra* », dans Anneke B. MULDER-BAKKER (éd.), *Sanctity and Motherhood: Essays on Holy Mothers in the Middle Ages*, New York, Garland Publishing, 1995, p. 224-258.

-, « The Prime of their Lives. Women and Age, wisdom and religious careers in Northern Europe », dans Juliette DOR, Lesley JOHNSON et Jocelyn WOGAN-BROWNE (éd.), *New Trends in Feminine Spirituality. The Holy Women of Liège and their Impact*, Turnhout, Brepols, rééd. 2009, p. 215-236.

- , « The Metamorphosis of Woman: Transmission of Knowledge and the Problems of Gender », *Gender and History*, vol. 12, n° 3, novembre 2000, p. 642-664.
- , *Seeing and Knowing: Women and Learning in Medieval Europe 1200-1550*, Turnhout, Brepols, 2004.
- , « Introduction », dans Anneke B. MULDER-BAKKER (éd.), *Seeing and Knowing: Women and Learning in Medieval Europe 1200-1550*, Turnhout, Brepols, 2004, p. 1-19.
- , « *Maria doctrix*: Anchoritic Women, the Mother of God, and the Transmission of Knowledge », dans Anneke B. MULDER-BAKKER (éd.), *Seeing and Knowing: Women and Learning in Medieval Europe 1200-1550*, Turnhout, Brepols, 2004, p. 181-199.
- , *Lives of the anchoresses: The Rise of the Urban Recluse in Medieval Europe*, translated by Myra Heerspink SCHOLZ, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 2005.
- , « General Introduction », dans Anneke B. MULDER-BAKKER (éd.), *Mary d'Oignies: Mother of Salvation*, Turnhout, Brepols, 2006, p. 3-30.
- MULLETT Margaret, « Power, relations and networks in Medieval Europe. Introduction », *Revue belge de philologie et d'histoire*, t. 83, fasc. 2, 2005, p. 255-259.
- MURARO Luisa, « Un livre et ses présents: corps et paroles de femmes dans la théologie occidentale », *CLIO, Histoire, Femmes et Sociétés*, n° 12, 2000, p. 209-224.
- MURRAY Jacqueline, « Thinking about Gender: the Diversity of Medieval Perspectives », dans Jennifer CARPENTER et Sally-Beth MACLEAN (éd.), *Power of the Weak: Studies on Medieval Women*, Urbana/Chicago, University of Illinois Press, 1995, p. 1-26.
- NAGY Piroška, *Le don des larmes au Moyen Âge. Un instrument en quête d'institution (V^e-XIII^e siècle)*, Paris, Albin Michel, 2000.
- NELSON Janet L., « Monks, secular men and masculinity », dans D. M. HADLEY (éd.), *Masculinity in Medieval Europe*, Londres et New York, Longman, 1999, p. 121-142.
- NEWMAN Barbara, « Possessed by the Spirit: Devout Women, Demoniacs, and the Apostolic Life in the thirteenth century », *Speculum*, t. 73, 1998, p. 733-770.

-, « Devout Women and Demoniacs in the World of Thomas of Cantimpré », dans Juliette DOR, Lesley JOHNSON et Jocelyn WOGAN-BROWNE (éd.), *New Trends in Feminine Spirituality. The Holy Women of Liège and their Impact*, Turnhout, Brepols, rééd. 2009, p. 35-60.

-, « Preface. Goswin of Villers and the Visionary Network », dans Martinus CAWLEY, *Send Me God: the Lives of Ida the Compassionate of Nivelles, Nun of La Ramée, Arnulf, Lay Brother of Villers, and Abundus, Monk of Villers, by Goswin of Bossut*, Turnhout, Brepols, 2003, p. XXIX-XLVII.

-, « Introduction », dans Barbara NEWMAN (éd.), *Thomas of Cantimpré, The Collected Saints' Lives: abbot John of Cantimpré, Christina the Astonishing, Margaret of Ypres, and Lutgard of Aywières*, Turnhout, Brepols, 2008, p. 3-51.

NEWMAN Martha G., « Crucified by the Virtues: Monks, Lay Brothers, and Women in thirteenth-century Cistercian Saints' Lives », dans Sharon FARMER et Carol Braun PASTERNAK (éd.), *Gender and Difference in the Middle Ages*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2003, p. 182-209.

NICHOLS David, *Medieval Flanders*, New York, Longman, 1992.

NICHOLS John A. et SHANK Lilian Thomas (éd.), *Hidden Springs, Cistercian Monastic Women*, (vol. 3), Kalamazoo, Cistercian Publications, 1995.

DE NIE Giselle, « 'Consciousness Fecund Through God'. From Male fighter to spiritual Bride-Mother in Late Antique Female Sanctity », dans Anneke B. MULDER-BAKKER (éd.), *Sanctity and Motherhood: Essays on Holy Mothers in the Middle Ages*, New York, Garland Publishing, 1995, p. 100-161.

NJUS Jesse, « The Politics of Mysticism: Elisabeth of Spalbeek in Context », *Church History*, n° 77/2, juin 2008, p. 285-317.

O'DELL Colman, « Ida of Léau: Woman of Desire », dans John A. NICHOLS et Lilian Thomas SHANK (éd.), *Hidden Springs, Cistercian Monastic Women*, (vol. 3), Kalamazoo, Cistercian Publications, 1995, p. 415-440.

-, « On Eagles' Wings: Symbol of spiritual Motherhood in the Writings of the Early Cistercian Fathers », dans John A. NICHOLS et Lilian Thomas SHANK (éd.), *Hidden Springs, Cistercian Monastic Women*, (vol. 3), Kalamazoo, Cistercian Publications, 1995, p. 787-806.

OEXLE Otto Gerhard, « Les groupes sociaux du Moyen Âge et les débuts de la

sociologie contemporaine », *Annales. ESC*, 47^e année, n° 3, 1992, p. 751-765.

OFFEN Karen, « Le *gender* est-il une invention américaine ? », *CLIO, Histoire, Femmes et Sociétés*, n° 24, 2006, p. 291-304.

OLIVER Judith, « Image et dévotion: le rôle de l'art dans l'institution de la Fête-Dieu », dans André HAQUIN (éd.), *Fête-Dieu (1246-1996)*, Louvain-la-Neuve, Publications de l'Institut d'Études Médiévales, Textes, Études, Congrès, vol. 19/1, 1999, p. 153-172.

OPITZ Claudia, « Contraintes et libertés (1250-1500) », dans G. DUBY et M. PERROT (éd.), *Histoire des femmes en Occident*, t. 2: *Le Moyen Âge*, Christiane KLAPISCH-ZUBER (dir.), Paris, Perrin, 1991, p. 277-335.

ORCIBAL Jean, « Le "Miroir des simples âmes" et la "secte" du Libre Esprit », *Revue de l'histoire des religions*, t. 176, n° 1, 1969, p. 35-60.

ORY Pascal, *L'histoire culturelle en débat*, Paris, PUF, 2004.

PACAUT Marcel, *Les moines blancs. Histoire de l'ordre de Cîteaux*, Paris, Fayard, 1993.

PADGETT John F. et ANSELL Christopher K., « Robust Action and the Rise of the Medici, 1400-1434 », *The American Journal of Sociology*, vol. 98, n° 6, mai 1993, p. 1259-1319.

PALAZZO Éric, *Liturgie et société au Moyen Âge*, Paris, Beauchesne, 2000.

PALEWSKA Marie-Ange, « Recherches sur le *Bonum Universale de Apibus* de Thomas de Cantimpré », *Positions des thèses*, Paris, école nationale des Chartes, 1958, p. 109-114.

PANCER Nira, « Au-delà du sexe et du genre. L'indifférenciation des sexes en milieu monastique (VI^e-VII^e siècles) », *Revue de l'histoire des religions*, t. 219, n° 3, 2002, p. 299-323.

PARAVICINI BAGLIANI Agostino, article « âges de la vie », dans Jacques LE GOFF et Jean-Claude SCHMITT (dir.), *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*, Paris, Fayard, 1999, p. 7-19.

PARISSE Michel, *Les nonnes au Moyen Âge*, Le Puy, Christine Bonneton, 1981.

-, « Des prieurés de femmes », dans *Prieurs et prieurés dans l'Occident médiéval*, actes du colloque organisé à Paris le 12 novembre 1984, Genève, Droz, 1987, p. 115-126.

PARISSE Michel (dir.), *Les religieuses en France au XIII^e siècle*, Nancy, Presses universitaires de Nancy, 1989.

PASSENIER Anke, « 'Women on the Loose': stereotypes of Women in the story of the medieval beguines », dans Ria KLOPPENBORG et Wouter J. HANEGRAAFF (éd.), *Female stereotypes in Religious Traditions*, Leyde, E. J. Brill, 1995, p. 61-88.

PAULMIER-FOUCART Monique, « Les religieuses dans une encyclopédie du XIII^e siècle: le *Speculum historiale* de Vincent de Beauvais », dans Michel PARISSE (dir.), *Les religieuses en France au XIII^e siècle*, Nancy, Presses universitaires de Nancy, 1989, p. 199-213.

PERROT Michelle, « " ... les femmes: que sait-on d'elles ?" (G. Duby, 1981) », *CLIO, Histoire, Femmes et Sociétés*, n° 5, 1997, p. 5-8.

-, *Les femmes ou les silences de l'histoire*, Paris, Flammarion, 1998.

PETRAKOUPOULOS Anja, « Sanctity and Motherhood. Elizabeth of Thuringia », dans Anneke B. MULDER-BAKKER (éd.), *Sanctity and Motherhood: Essays on Holy Mothers in the Middle Ages*, New York, Garland Publishing, 1995, p. 259-296.

PETROFF Elizabeth Alvida, *Body and Soul: Essays on Medieval Women and Mysticism*, New York, Oxford University Press, 1994.

PIERRARD Pierre (dir.), *Cambrai et Lille*, Paris, Beauchesne, 1978.

PIRENNE Henri, *Histoire de la Belgique*, t. 1, Bruxelles, H. Lamertin, 1909.

PLATELLE Henri, « Le recueil des miracles de Thomas de Cantimpré et la vie religieuse dans les Pays-Bas et le Nord de la France au XIII^e siècle », *Actes du 97^e congrès national des sociétés savantes Nantes 1972*, Paris, Bibliothèque Nationale, 1979, p. 469-493.

-, « Introduction », dans THOMAS DE CANTIMPRÉ, *Les exemples du livre des abeilles*, Henri PLATELLE (éd.), Turnhout, Brepols, 1997, p. 5-56.

POIRIER Philippe, *Les enjeux de l'histoire culturelle*, Paris, Le Seuil, 2004.

POLO DE BEAULIEU Marie-Anne, « L'image du clergé séculier dans les recueils d'*exempla* (XIII^e-XV^e siècle) », *Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public*. 22^e congrès, Amiens, 1991, p. 61-80.

-, « La légende du cœur inscrit dans la littérature religieuse et didactique », *Senefiance*, t. 30, 1991, p. 303-307.

PORTEAU-BITKER Annick et TALAZAC-LAURENT Annie, « La renommée dans le droit pénal laïque du XIII^e au XV^e siècle », *Médiévales*, n° 24, 1993, p. 67-80.

PUMA Giulia, « Brigitte de Suède et Alfonso de Jaén : une 'amitié spirituelle' à la fin du XIV^e siècle, *Arzana*, n° 13, juin 2010, p. 329-364.

RÉAU Louis, *Iconographie de l'art chrétien*, Paris, PUF, 1958.

RÉGNIER-BOHLER Danielle, « Voix littéraire, voix mystique », dans Georges DUBY et Michelle PERROT (éd.), *Histoire des femmes en Occident*, t. 2: *Le Moyen Âge*, Christiane KLAPISCH-ZUBER (dir.), Paris, Perrin, 1991, p. 443-500.

RÉGNIER-BOHLER Danielle (dir.), *Voix de femmes au Moyen Âge. Savoir, mystique, poésie, amour, sorcellerie XII^e-XV^e siècle*, Paris, Robert Laffont, 2006.

RENARDY Christine, *Le monde des maîtres universitaires dans le diocèse de Liège (1140-1350). Recherches sur sa composition et ses activités*, Paris, Les Belles Lettres, 1979.

-, *Les maîtres universitaires dans le diocèse de Liège: répertoire biographique*, Paris, Les Belles Lettres, 1979.

RIEGEL Martin, PELLAT Jean-Christophe et RIOUL René, *Grammaire méthodique du français*, Paris, PUF, 2004.

RIOT-SARCEY Michèle, « L'historiographie française et le concept de 'genre' », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, vol. 47, n° 4, octobre-décembre 2000, p. 805-814.

Les religieuses dans le cloître et dans le monde des origines à nos jours, actes du colloque du CERCOR (Poitiers, 1988), Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 1994.

ROCHAIS H. et MANNING E., *Bibliographie générale de l'ordre cistercien*, Rochefort, Documentation cistercienne, 1979.

ROGERS Rebecca, « Rencontres, appropriations et zones d'ombre : les étapes d'un dialogue franco-américain sur l'histoire des femmes et du genre », *Revue d'histoire des sciences humaines*, n° 11, 2004/2, p. 101-126.

ROISIN Simone, « La méthode hagiographique de Thomas de Cantimpré », *Miscellanea historica in honorem Alberti de Meyer*, Louvain-Bruxelles, presses universitaires de Louvain, 1946, p. 546-557.

-, « Réflexions sur la culture intellectuelle en nos abbayes cisterciennes

médiévales », *Miscellanea historica in honorem Leonis van der Essen*, Bruxelles-Paris, presses universitaires de Louvain, 1947, p. 245-256.

-, *L'hagiographie cistercienne dans le diocèse de Liège au XIII^e siècle*, Louvain, Les Presses de Belgique, 1947.

ROMANI Angiola Maria, « Le projet cistercien », dans Georges DUBY et Michel LACLOTTE (dir.), *Histoire artistique de l'Europe*, vol. Le Moyen Âge, Paris, Le Seuil, 1995, p. 240-249.

ROSENWEIM Barbara H., « Worrying about Emotions in History », *The American Historical Review*, t. CVII/3, juin 2001, p. 821-845.

RUSCONI Roberto, « De la prédication à la confession: transmission et contrôle de modèles de comportement au XIII^e siècle », *Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XII^e au XV^e siècle*, Rome, École française de Rome ; Paris, de Boccard, 1981, p. 67-85.

SANDOR Monica, « Jacques de Vitry and the Spirituality of the Mulieres Sanctae », *Vox Benedictina*, n° 5/4, 1988, p. 227-287.

SARGENT Michael G., « Marguerite Porète », dans Alastair MINNIS et Rosalynn VOADEN (éd.), *Medieval Holy Women in the Christian tradition c.1100-c.1500*, Turnhout, Brepols, 2010, p. 291-309.

SCHEEPSMA Wybren, « Beatrice of Nazareth: the First Woman author of Mystical Texts », dans Anneke B. MULDER-BAKKER (éd.), *Seeing and Knowing: Women and Learning in Medieval Europe 1200-1550*, Turnhout, Brepols, 2004, p. 49-66.

SCHMIDT Margot, « An example of Spiritual Friendship: the Correspondence between Heinrich of Nördlingen and Marghareta Abner », dans Ulrike WIETHAUS (éd.), *Maps of Flesh and Light: the Religious Experience of Medieval Mystics*, Syracuse, Syracuse University Press, 1993, p. 74-92.

SCHMITT Jean-Claude, *Mort d'une hérésie, l'Église et les clercs face aux béguines et aux bégards du Rhin supérieur du XIV^e au XV^e siècle*, Paris - La Haye - New-York, Mouton et École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1978.

-, *La Raison des gestes dans l'Occident médiéval*, Paris, Gallimard, 1990.

-, *Les Revenants: les vivants et les morts dans la société médiévale*, Paris, Gallimard, 1994.

-, article « Clercs et laïcs », dans Jacques LE GOFF et Jean-Claude SCHMITT (dir.),

Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval, Paris, Fayard, 1999, p. 214-229.

-, « Anthropologie historique », *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre*, Hors-série n° 2, 2008, p. 2-8.

SCHMITT Jean-Claude (éd.), *Prêcher d'exemples, récits de prédicateurs du Moyen Âge*, Paris, Stock, 1985.

SCHMITT Jean-Claude et OEXLE Otto Gerhard (dir.), *Les tendances actuelles de l'historiographie du Moyen Âge en France et en Allemagne*, Paris, Publication de la Sorbonne, 2002.

SCHMITT Miriam, « Gertrud of Helfta: Her Monastic Milieu and Her Spirituality », dans John A. NICHOLS et Lilian Thomas SHANK (éd.), *Hidden Springs, Cistercian Monastic Women*, (vol. 3), Kalamazoo, Cistercian Publications, 1995, p. 471-496.

SCHOLL Edith, « The Golden Cross: Aleydis of Schaerbeek », dans John A. NICHOLS et Lilian Thomas SHANK (éd.), *Hidden Springs, Cistercian Monastic Women*, (vol. 3), Kalamazoo, Cistercian Publications, 1995, p. 377-393.

SCHULENBURG Jane Tibbets, « Sexism and Celestial Gynaeceum from. 500 to 1200 », *Journal of medieval history*, t. 3, 1978, p. 117-133.

-, « Strict monastic enclosure and its effects on the female monastic experience (ca. 500-1100) », dans John A. NICHOLS et Lilian Thomas SHANK (éd.), *Medieval Religious Women I Distant Echoes*, Kalamazoo, Cistercian Publications, 1984, p. 51-86.

SCOTT Joan, « Gender: a useful category of historical analysis », *Les Cahiers du Grif*, n° 37-38, 1988, p. 125-153.

SÈRE Bénédictine, *Penser l'amitié au Moyen Âge. Étude historique des commentaires sur les livres VIII et IX de l'Éthique à Nicomaque (XIII^e-XV^e siècles)*, Turnhout, Brepols, 2007.

SIGAL Pierre-André, *L'homme et le miracle dans la France médiévale (XI^e-XII^e siècles)*, Paris, Le Cerf, 1985.

SIMONS Walter, « The beguine movement in the Southern Low Countries. A Reassessment », *Bulletin de l'Institut Historique Belge de Rome*, vol. 59, 1989, p. 63-105.

-, « Reading a Saint's Body: Rapture and Bodily Movement in the *vitae* of 13th c beguines », dans Sarah KAY et Miri RUBIN (éd.), *Framing Medieval Body*,

Manchester, Manchester University Press, 1994, p. 10-23.

-, *Cities of ladies. Beguine communities in the Medieval Low Countries, 1200-1565*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 2001.

-, « Holy Women of the Low Countries », dans Alastair MINNIS et Rosalynn VOADEN (éd.), *Medieval Holy Women in the Christian tradition c.1100-c.1500*, Turnhout, Brepols, 2010, p. 625-662.

SOHN Anne-Marie et THÉLAMON Françoise (dir.), *L'Histoire sans les femmes est-elle possible?*, Paris, Perrin, 1998.

SPIVAK Gayatri Chakravorty, « Can the Subaltern speak? », dans C. NELSON et L. GROSSBERG (éd.), *Marxism and the interpretation of culture*, Londres, Macmillan, 1988, p. 271-313.

STAFFORD Pauline et MULDER-BAKKER Anneke B. (éd.), « Gendering the Middle Ages », *Gender and History*, vol. 12, n° 3, novembre 2000, p. 531-764.

STARGADT Ute, « Male Clerical Authority in the Spiritual (Auto)biographies of Medieval Holy Women », dans Albrecht CLASSEN (éd.), *Women as Protagonists and Poets in the German Middle Ages: An Anthology of Feminist Approaches to Middle High German Literature*, Göppinge, Kümmerle, 1991, p. 209-238.

STONER Abby, « Sisters between. Gender and the Medieval Beguines », *Ex Post Facto*, vol. 5/2, 1995, p. 26-50.

SUTTOR Marc, « Le *Triumphus Sancti Lamberti de castro Bullonio* et le catharisme à Liège au milieu du XII^e siècle », *Le Moyen Âge*, t. XCI, 1985, p. 227-264.

SUYDAM Mary A., « Visionaries in the Public Eye: Beguine Literature as Performance », dans Ellen E. KITTELL et Mary A. SUYDAM (éd.), *The Texture of Society: medieval women in the Southern Low Countries*, New York, Palgrave Macmillan, 2004, p. 131-152.

SULLIVAN Mary Ann, « An introduction to the *Vita Beatricis* », dans John A. NICHOLS et Lilian Thomas SHANK (éd.), *Hidden Springs, Cistercian Monastic Women*, (vol. 3), Kalamazoo, Cistercian Publications, 1995, p. 345-359.

SWANSON R. N., « Angels Incarnate: Clergy and Masculinity from. Gregorian Reform to Reformation », dans D. M. HADLEY (éd.), *Masculinity in Medieval Europe*, Londres et New York, Longman, 1999, p. 160-177.

SWEETMAN Robert, « Christine of Saint-Trond's Preaching Apostolate: Thomas of

Cantimpré's Hagiographical Method Revisited », *Vox Benedictina*, n° 9/1, 1992, p. 66-107.

-, « Thomas of Cantimpré, *Mulieres Religiosae* and Purgatorial Piety: Hagiographical *Vitae* and the Beguine 'Voice' », dans Jacqueline BROWN et William P. STONEMAN (éd.), *A Distinct Voice: Medieval Studies in Honor of Leonard E. Boyle, O.P.*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1997, p. 606-628.

-, « Thomas of Cantimpré: Performative Reading and Pastoral Care », dans Mary SUYDAM et Joanna ZIEGLER (éd.), *Performance and Transformation: new approaches to late medieval spirituality*, New York, Saint Martin's Press, 1999, p. 133-167.

THÉBAUD Françoise, *Écrire l'histoire des femmes*, Paris, ENS Éditions, 1998.

THÉBAUD Françoise et ZANCARINI-FOURNEL Michelle (dir.), « Relectures », *CLIO, Histoire, Femmes et Sociétés*, n° 32, 2010.

THOMAS Robert, *Mystiques cisterciens*, Paris, O.E.I.L., 1985.

THOMPSON Sally, « The Problem of the Cistercian Nuns in the 12th and early 13th centuries. », dans Derek BAKER (éd.), *Medieval Women, Dedicated and presented to Professor Rosalind M.T Hill on the Occasion of her seventieth birthday*, Oxford, Blackwell, 1978, p. 227-252.

TOMBEUR Paul, « *Maternitas* dans la tradition latine », *CLIO, Histoire, Femmes et Sociétés*, n° 21, 2005, p. 139-149.

TOUATI François-Olivier, « Les groupes de laïcs dans les hôpitaux et les léproseries au Moyen Âge », *Les mouvances laïques des ordres religieux. Actes du 3^e colloque international du CERCOR*, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 1996, p. 137-162.

VAUCHEZ André, « Les stigmates de saint François et leurs détracteurs dans les derniers siècles du Moyen Âge », *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, t. 80, 1968, p. 595-625.

-, « La pauvreté volontaire au Moyen Âge », *Annales ESC*, 25^e année, n° 6, 1970, p. 1566-1573.

-, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, Rome, École française de Rome, 1981.

-, « Les pouvoirs informels dans l'Église aux derniers siècles du Moyen Âge :

visionnaires, prophètes et mystiques », *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge, Temps modernes*, t. 96, n° 1, 1984, p. 281-293 et t. 98, n° 1, 1986, p. 7-11.

-, *Les laïcs au Moyen Âge, pratiques et explications religieuses*, Paris, Le Cerf, 1987.

-, *Saints, prophètes et visionnaires, le pouvoir surnaturel au Moyen Âge*, Paris, Albin Michel, 1999.

-, article « miracle », dans Jacques LE GOFF et Jean-Claude SCHMITT (dir.), *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*, Paris, Fayard, 1999, p. 728-740.

-, « Les laïcs au Moyen Âge entre ecclésiologie et histoire », *Études*, t. 402, 2005/1, p. 55-67.

VILLER Marcel et alii, *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique, doctrine et histoire*, Paris, Beauchesne, 1937-1974.

VINCENT Catherine, « Le cierge de la consécration des femmes: sens et fortune d'un signe au Moyen Âge », dans *Au cloître et dans le monde. Femmes, hommes et sociétés (IX^e-XV^e siècles). Mélanges en l'honneur de Paulette L'Hermite-Leclercq*, textes réunis par Patrick Henriot et Anne-Marie Legras, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2000, p. 357-365.

-, « 'protection spirituelle' ou 'vigilance spirituelle' ? Le témoignage de quelques pratiques religieuses des XIII^e-XV^e siècles », *Cahiers de recherches médiévales et humanistes*, n° 8, 2001, p. 193-205.

-, « L'intercession dans les pratiques religieuses du XIII^e au XV^e siècle », dans Jean-Marie MOEGLIN (éd.), *L'intercession du Moyen Âge à l'époque moderne. Autour d'une pratique sociale*, Genève, Droz, 2004, p. 171-193.

VISCONSI Elliott, « 'She represents the person of our Lord': the performance of mysticism in the Vita of Elisabeth of Spalbeek and *the Book of Margery Kempe* », *Comitatus*, n° 28, 1997, p. 76-89.

VOLTI Panayota, « Aperçu historique et historiographique du mouvement béguinal », dans *Mulieres religiosae et leur univers. Aspects des établissements béguinaux au Moyen Âge*. Actes de la journée d'études des béguines et des béguinages à la fin du Moyen Âge du 27 octobre 2001, organisée par le CREART-H de Paris X-Nanterre, CAHMER, *Histoire médiévale et archéologie*, vol. 15, 2003, p. 3-5.

WADDELL Chrysogonus, « Ida of Léau, or, the Inconveniences of Ecstasy », dans

John A. NICHOLS et Lilian Thomas SHANK (éd.), *Hidden Springs, Cistercian Monastic Women*, (vol. 3), Kalamazoo, Cistercian Publications, 1995, p. 445-470.

-, « Alice de La Cambre. Regards sur sa vie », *Collectanea Cisterciensia*, t. 66, 2004, p. 83-96.

WAGNER Anne, « Calomnier les saints: la rumeur médisante dans l'hagiographie », dans Maïté BILLORÉ et Myriam SORIA (dir.), *La rumeur au Moyen Âge. Du mépris à la manipulation, V^e-XV^e siècle*, Rennes, PUR, 2011, p. 301-310.

WAEPUT Gérard, « Les juifs à Mons au Moyen Âge (1^{ère} partie) », *Le Moyen Âge*, t. CVII, 2001/2, p. 283-304.

WALSTRA G.J.J., « Thomas de Cantimpré, *De Naturis Rerum*. État de la question », *Vivarium*, t. 5, 1967, p. 146-171.

WANKENNE André, « Trois saintes mystiques en pays belge au XIII^e siècle », *Collectanea Cisterciensia*, t. 54, 1992, p. 300-309.

WEINSTEIN Donald et BELL Rudolph M, *Saints and Society: The Two Worlds of Western Christendom, 1000-1700*, Chicago, University of Chicago Press, 1982.

WENKER M. Zita, « The Making of A Mystic: The Story of saint Lutgard », *The American Benedictine Review*, t. 47: 2, juin 1996, p. 117-140.

WIBERG PEDERSEN Else Marie, « The In-Carnation of Beatrice of Nazareth's Theology », dans Juliette DOR, Lesley JOHNSON et Jocelyn WOGAN-BROWNE (éd.), *New Trends in Feminine Spirituality. The Holy Women of Liège and their Impact*, Turnhout, Brepols, rééd. 2009, p. 61-79.

WIETHAUS Ulrike, « In search of Medieval Friendships. Hildegard of Bingen's Letters to Her Female Contemporaries », dans Ulrike WIETHAUS (éd.), *Maps of Flesh and Light: the Religious Experience of Medieval Mystics*, Syracuse, Syracuse University Press, 1993, p. 93- 111.

-, « The Death Song of Marie d'Oignies: Mystical Sound and Hagiographical Politics in medieval Lorraine », dans Ellen E. KITTELL et Mary A. SUYDAM (éd.), *The Texture of Society: medieval women in the Southern Low Countries*, New York, Palgrave Macmillan, 2004, p. 153-179.

WILKIN Alexis, « *Fratres et canonici*. Le problème de la dissolution de la vie commune des chanoines: le cas de la cathédrale Saint-Lambert de Liège au Moyen Âge », *Le Moyen Âge*, t. CXI, 2005-1, p. 41-58.

WOODS Marjorie Curry, « Shared Books. Primers, Psalters, and the adult acquisition of Literacy among devout laywomen and women in orders in Late Medieval England », dans Juliette DOR, Lesley JOHNSON et Jocelyn WOGAN-BROWNE (éd.), *New Trends in Feminine Spirituality. The Holy Women of Liège and their Impact*, Turnhout, Brepols, rééd. 2009, p. 177-193.

WOGAN-BROWNE Jocelyn, « Powers of Record, Powers of Example: Hagiography and Womens' History », dans Mary C. ERLER et Maryanne KOWALESKI (éd.), *Gendering the Master Narrative: Women and Power in the Middle Ages*, Ithaca, Cornell University Press, 2003, p. 71-93.

WOGAN-BROWNE Jocelyn et HENNEAU Marie-Élisabeth, « Introduction: Liège, the Medieval « Woman Question », and the Question of Medieval Women », dans Juliette DOR, Lesley JOHNSON et Jocelyn WOGAN-BROWNE (éd.), *New Trends in Feminine Spirituality. The Holy Women of Liège and their Impact*, Turnhout, Brepols, rééd. 2009, p. 1-32.

YSEBAERT Walter, « Medieval Letter-Collections as a Mirror of Circles of Friendship? The Exemple of Stephen of Tournai », *Revue belge de philologie et d'histoire*, t. 83, fasc. 2, 2005, p. 285-300.

ZARRI Gabriella, « La clôture des religieuses et les rapports de genre dans les couvents italiens (fin XVI^e-début XVII^e siècle) », *CLIO, Histoire, Femmes et Sociétés*, n° 26, 2007, p. 37-60.

ZIEGLER Joanna E., « Some Questions Regarding the Beguines and Devotional Art », *Vox Benedictina*, n° 3, 1986, p. 338-357.

-, « Secular Canonesses as Antecedent of the Beguines in the Low Countries: an introduction to some older views », *Studies in Medieval and Renaissance History*, n° 23, 1992, p. 117-135.

-, « On the artistic nature of Elisabeth of Spalbeek's Ecstasy: the Southern Low Countries do matter », dans Ellen E. KITTELL et Mary A. SUYDAM (éd.), *The texture of society: medieval women in the southern low countries*, New York, Palgrave Macmillan, 2004, p. 181-202.

Ressources électroniques

Bibliotheca hagiographica manuscripta, Université Catholique de Louvain, disponible sur <http://bhlms.fltr.ucl.ac.be/recherchesaint.cfm>.

Catholic Encyclopedia, disponible sur <http://newadvent.org/cathen>.

CÉSAIRE DE HEISTERBACH, *Dialogus Magnus visionum atque miraculorum*, Groupe d'Anthropologie Historique de l'Occident Médiéval (versions image et texte), disponible <http://gahom.ehess.fr/document.php?id=721>

KING Margot H, « The Desert Mothers Revisited: the Mothers of the Diocèse of Liège », disponible sur http://www.peregrina.com/matrologia_latina/DesertMothers2.html

MAILLET Chloé, « À quelle anthropologie de la parenté se réfèrent les historiens? L'histoire de la parenté spirituelle médiévale à l'épreuve des *new kinship studies* », *L'Atelier du Centre de recherches historiques*. Revue électronique du CRH, n° 6, 2010, disponible sur: <http://acrh.revues.org/index2768.html>.

Encyclopedia Universalis, disponible sur <http://www.universalis.fr>.

Gallica bibliothèque numérique, Bibliothèque nationale de France, disponible sur <http://gallica.bnf.fr/>.

Internet Medieval Source Book, Université de Fordham de New York, disponible sur www.fordham.edu/halsall/sbook.html

Medieval Friendship Network, disponible sur <http://www.univie.ac.at/amicitia>.

Monastic Matrix, disponible sur <http://monastricmatrix.org>.

THOMAS DE CANTIMPRÉ, *Miraculorum et exemplorum sui temporis*, Georges COLVÉNÈRE (éd.), Douai, 1605 (version image), disponible sur http://books.google.fr/books?id=ejefE_Mft6tsC&printsec=frontcover&dq=exemplorum&hl=fr&ei=h6HCTOWDHcnU4wb3s5m5w&sa=X&oi=book_result&resnum=1&ved=OCCkQ6AEwAA#v=onepage&qqf=false

Colloques

« Entre peine et pénitence. Les usages sociaux de la honte au Moyen Âge et au début

des Temps modernes» (21-23 octobre 2010, Paris), colloque international organisé par Bénédicte Sère et Jörg Wettlaufer, programme disponible sur <http://www.shamestudies.de/paris/>

« Marguerite Porète 1310-2010 » (30 mai-1^{er} juin 2010, Paris), colloque international organisé par l'EHESS, programme disponible sur <http://gas.ehess.fr/document.php?id=240>

INDEX

- Abond, 35, 91, 92, 99, 100, 119, 132, 139, 159, 161, 177, 190, 195, 199, 200, 204, 206, 210, 217, 220, 225, 228, 233, 236, 263, 269, 279, 313, 316, 344, 363, 428, 429, 430, 434, 435, 449, 473, 483
- Adam de Perseigne, 336, 337
- Ælred de Rievaulx, 52, 176, 326, 327, 328, 331, 332, 335, 336, 337, 344, 385
- Afflighem, 45, 74, 183, 220, 223, 224, 230, 249, 251, 279, 293, 306, 314, 315, 321, 323, 343, 356, 435, 438, 454, 455
- Aleydis de Schaerbeek, 35, 59, 65, 67, 79, 107, 117, 141, 142, 147, 157, 162, 168, 169, 195, 202, 209, 223, 244, 262, 264, 378, 430, 432, 436, 440, 441, 442, 443, 467, 475, 476, 477, 478
- Amitié spirituelle, 19, 77, 291, 294, 296, 304, 305, 307, 308, 309, 314, 315, 318, 321, 322, 323, 324, 326, 327, 328, 329, 331, 334, 335, 337, 341, 342, 343, 344, 348, 350, 353, 354, 355, 358, 374, 460, 482, 483
- Argent, 28, 50, 51, 53, 54, 56, 69, 124, 125, 126, 127, 128, 143, 149, 150, 159, 160, 169, 178, 194, 253, 311, 368, 425
- Arnulf, 53, 61, 64, 72, 82, 90, 99, 100, 105, 107, 110, 113, 118, 132, 135, 140, 142, 156, 179, 195, 199, 200, 202, 204, 206, 210, 213, 216, 217, 219, 229, 233, 236, 237, 241, 244, 245, 250, 253, 256, 261, 268, 286, 287, 296, 298, 302, 310, 312, 313, 333, 344, 346, 363, 378, 379, 380, 387, 404, 428, 429, 433, 471
- Aulne, 46, 64, 65, 90, 91, 154, 165, 210, 215, 224, 226, 241, 244, 250, 323, 356, 360, 427, 430, 433, 438, 454, 455
- Autobiographie, 22, 84, 262, 274
- Aywières, 8, 19, 31, 35, 38, 57, 58, 59, 60, 61, 64, 65, 68, 69, 73, 74, 75, 91, 95, 97, 99, 110, 115, 118, 119, 129, 133, 134, 135, 137, 138, 140, 142, 148, 149, 151, 161, 162, 164, 170, 172, 174, 177, 179, 184, 188, 189, 190, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 208, 210, 215, 222, 224, 226, 228, 229, 230, 235, 236, 240, 242, 243, 244, 245, 246, 248, 250, 252, 253, 255, 256, 257, 261, 262, 275, 278, 279, 284, 286, 292, 293, 294, 300, 304, 305, 307, 308, 309, 314, 315, 316, 317, 319, 320, 321, 322, 323, 329, 330, 331, 342, 343, 344, 356, 360, 378, 379, 382, 396, 397, 398, 401, 404, 429, 430, 432, 433, 435, 440, 441, 442, 443, 454, 455, 475, 476, 477, 478, 480, 481, 483
- Baudouin de Barbençon, 158, 306, 435, 454
- Baudouin de Flandre, 469
- Béatrice de Nazareth, 35, 59, 60, 65, 66, 67, 77, 80, 81, 82, 83, 84, 105, 107, 110, 115, 116, 123, 125, 132, 133, 136, 138, 142, 145, 146, 147, 152, 153, 157, 159, 161, 164, 167, 168, 169, 178, 181, 185, 193, 195, 196, 199, 202, 204, 206, 212, 222, 234, 238, 249, 255, 256, 258, 259, 260, 262, 264, 265, 266, 267, 272, 274, 277, 278, 282, 283, 285, 291, 292, 293, 295, 296, 297, 298, 299, 305, 306, 313, 328, 331, 341, 367, 391, 395, 429, 431, 432, 434, 435, 438, 440, 441, 442, 443, 447, 460, 463, 475, 476, 477, 478, 483
- Béguine, 23, 24, 25, 27, 48, 59, 72, 73, 129, 140, 153, 172, 183, 214, 220, 225, 250, 252, 274, 279, 300, 309, 345, 357, 361, 366, 367, 370, 431, 433, 434, 438, 451, 454, 457, 463, 466, 473
- Bernard (frère), 74, 171, 243, 244, 307, 323
- Bernard de Clairvaux, 46, 52, 56, 80,

- 128, 159, 160, 161, 177, 224, 226, 259, 263, 264, 327, 328, 329, 331, 332, 333, 335, 336, 337, 399, 427
- Blanche de Champagne, 217, 229, 237, 245
- Bonum Universale de Apibus*, 12, 25, 46, 65, 74, 98, 111, 197, 297, 320, 324, 333, 344, 364, 406, 451, 454, 465, 468, 476
- Cadeau, 311, 312, 324
- Cambrai, 42, 45, 47, 53, 57, 61, 76, 89, 97, 126, 148, 171, 172, 182, 183, 205, 207, 208, 213, 220, 223, 224, 227, 229, 248, 259, 301, 347, 366, 407, 429, 433, 434, 435, 437, 451, 454, 457, 469, 483
- Cantimpré, 8, 19, 22, 25, 31, 33, 35, 40, 44, 45, 46, 47, 48, 52, 58, 60, 61, 64, 65, 68, 69, 70, 71, 74, 75, 79, 85, 87, 89, 91, 97, 98, 99, 104, 106, 108, 111, 112, 117, 121, 126, 127, 129, 130, 133, 134, 135, 139, 140, 150, 154, 155, 157, 162, 163, 167, 169, 172, 177, 179, 182, 183, 184, 186, 190, 195, 197, 201, 204, 205, 207, 208, 212, 213, 214, 216, 223, 224, 227, 228, 229, 233, 236, 237, 242, 245, 248, 250, 251, 253, 254, 257, 259, 261, 270, 277, 278, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 291, 294, 296, 297, 300, 301, 302, 303, 306, 307, 315, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 329, 330, 333, 335, 342, 343, 344, 345, 347, 362, 363, 364, 365, 379, 380, 381, 382, 389, 393, 394, 396, 404, 406, 407, 408, 411, 413, 416, 428, 429, 431, 432, 433, 434, 435, 436, 437, 438, 454, 465, 468, 469, 477
- Caritas*, 89, 234, 291, 293, 295, 296, 297, 298, 300, 318, 322, 326, 327, 330, 339, 425
- Catherine de Louvain, 32, 35, 49, 65, 68, 73, 83, 85, 115, 118, 151, 155, 157, 160, 164, 167, 169, 172, 174, 189, 199, 200, 205, 207, 210, 211, 223, 224, 228, 233, 234, 238, 249, 250, 253, 256, 257, 259, 262, 267, 294, 302, 312, 319, 321, 329, 335, 341, 346, 354, 355, 361, 378, 395, 397, 402, 412, 428, 430, 431, 432, 433, 438, 440, 441, 442, 443, 447, 454, 459, 465, 475, 476, 477, 478
- Césaire de Heisterbach, 13, 23, 56, 65, 71, 78, 85, 88, 91, 95, 96, 126, 127, 128, 129, 131, 140, 155, 158, 160, 172, 187, 207, 223, 267, 301, 334, 357, 383, 415, 429, 431, 435
- Charles (de Villers), 24, 90, 98, 132, 225, 276, 331, 360, 382, 388, 400, 402, 428, 429, 471, 473
- Chrétien de Stapel, 129, 210, 224, 355
- Christine l'Admirable, 35, 60, 61, 67, 73, 74, 95, 105, 111, 112, 113, 115, 116, 122, 124, 127, 137, 142, 145, 147, 149, 151, 153, 162, 164, 166, 169, 180, 181, 184, 189, 193, 195, 198, 199, 200, 201, 204, 209, 212, 221, 223, 228, 230, 234, 238, 239, 243, 244, 245, 249, 253, 256, 260, 262, 268, 269, 270, 272, 273, 276, 279, 300, 319, 321, 325, 354, 427, 429, 431, 432, 440, 441, 442, 443, 447, 454, 475, 476, 477, 478
- Cologne, 24, 41, 46, 50, 60, 85, 88, 95, 98, 99, 140, 155, 175, 181, 197, 200, 225, 240, 250, 347, 403, 436
- Concile de Latran IV, 91, 96, 206, 210, 215, 244, 276, 278, 287, 383, 430
- Confession, 52, 58, 73, 74, 84, 86, 94, 96, 97, 119, 146, 181, 182, 196, 201, 202, 203, 206, 216, 229, 242, 259, 276, 277, 283, 285, 301, 307, 347, 348, 355, 359, 363, 383, 399, 408, 433, 434, 457, 471
- Conrad d'Urach, 46, 47, 90, 91, 168, 173, 190, 225, 253, 266, 429, 451, 471, 473
- Convers, 46, 58, 61, 82, 88, 90, 92, 93, 99, 105, 107, 118, 119, 135, 142, 156, 159, 178, 187, 200, 202, 215, 216, 219, 222, 226, 231, 233, 240, 241, 244, 245, 250, 253, 256, 261, 263, 268, 278, 286, 287, 295, 296, 313, 344, 347, 348, 351, 356, 357,

- 361, 371, 374, 376, 378, 429, 437, 455, 461, 463, 464, 468, 471
- Conversion spirituelle, 48, 54, 57, 61, 78, 90, 92, 96, 119, 120, 126, 131, 132, 133, 134, 135, 140, 150, 156, 158, 160, 162, 163, 177, 201, 205, 216, 248, 249, 267, 278, 279, 307, 340, 347, 402, 434, 441, 465, 468
- Corps, 22, 30, 31, 48, 54, 66, 79, 84, 86, 89, 91, 98, 102, 103, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 118, 120, 124, 128, 129, 130, 133, 138, 144, 147, 151, 164, 167, 170, 180, 181, 183, 185, 189, 190, 192, 193, 202, 208, 215, 225, 233, 236, 237, 238, 239, 244, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 257, 275, 284, 292, 293, 295, 298, 312, 314, 316, 318, 336, 337, 340, 342, 343, 344, 345, 355, 364, 366, 372, 374, 381, 386, 389, 404, 454, 460
- Court-Saint-Étienne, 35, 276
- Dialogus Magnus visionum atque miraculorum*, 12, 23, 65, 91, 96, 131, 357, 415
- Dilection spirituelle, 291, 296, 327, 330, 346, 371
- Dorothee de Montau, 370
- Écriture genrée, 32, 66, 249
- Église, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 22, 24, 31, 34, 37, 42, 44, 46, 47, 51, 52, 54, 56, 60, 61, 66, 89, 94, 109, 111, 112, 120, 123, 125, 127, 134, 144, 148, 156, 159, 163, 164, 165, 173, 181, 182, 183, 185, 187, 190, 191, 207, 211, 222, 227, 231, 232, 242, 244, 245, 247, 251, 257, 260, 261, 267, 268, 269, 271, 274, 276, 277, 285, 287, 288, 299, 306, 312, 333, 336, 339, 345, 346, 347, 352, 353, 354, 355, 357, 358, 365, 367, 368, 369, 370, 371, 373, 374, 382, 396, 397, 399, 401, 407, 409, 412, 425, 435, 438, 447, 451, 457, 483
- Élisabeth de Graves, 198
- Élisabeth de Schönau, 176, 240, 267, 427
- Élisabeth de Spalbeek, 35, 71, 85, 86, 87, 100, 106, 110, 114, 116, 129, 136, 145, 157, 162, 169, 176, 204, 214, 217, 223, 224, 228, 247, 270, 272, 276, 284, 312, 313, 325, 345, 349, 436, 438, 439, 440, 441, 442, 443, 468, 475, 476, 477, 478
- Élisabeth de Thuringe, 121, 126, 196, 281, 303, 334, 433, 434
- Élisabeth de Wans, 35, 59, 74, 122, 163, 316, 321, 436, 454
- Emmeloth, 220, 279, 473
- Empire, 36, 40, 42, 171, 172, 173, 184, 227, 250, 271, 347, 357
- Enseignement, 94, 95, 119, 187, 199, 214, 245, 249, 258, 259, 260, 266, 267, 269, 272, 273, 274, 278, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 287, 288, 301, 302, 303, 308, 309, 318, 333, 334, 346, 347, 348, 350, 354, 366, 392, 407
- Épinlieu, 206, 253, 312
- Ève de Saint-Martin, 35, 52, 76, 110, 141, 148, 171, 174, 175, 180, 197, 204, 220, 222, 262, 292, 429, 457
- Exhortation, 131, 227, 248, 269, 271, 272
- Familiaritas*, 213, 217, 240, 299, 300, 306, 307, 313, 333, 449, 457, 471, 482
- Flandre, 37, 38, 39, 40, 42, 46, 47, 60, 65, 79, 121, 150, 182, 198, 220, 229, 237, 245, 246, 247, 253, 368, 379, 393, 401, 432, 434, 436, 438, 466, 469
- Floreffe, 45, 53, 55, 64, 73, 80, 94, 115, 122, 136, 153, 155, 179, 185, 186, 223, 226, 273, 299, 302, 311, 314, 326, 356, 379, 427, 433, 449
- Florival, 60, 81, 197, 206, 222, 282, 295, 297, 298, 299, 305, 356, 429, 431, 460, 461, 463
- Foulque de Neuilly, 227, 482, 483
- Foulque de Toulouse, 70, 123, 214, 244, 314, 430
- François d'Assise, 87, 351, 357, 389, 432
- Frédéric II, 79, 92, 244, 433, 435
- Gertrude d'Helfta, 209

- Gilles d'Oignies, 37, 46, 70, 72, 78, 113, 122, 136, 158, 177, 181, 183, 189, 196, 229, 254, 255, 283, 311, 341, 379, 401, 428, 430, 434, 451, 453
- Gobert d'Aspremont, 60, 76, 92, 197, 199, 216, 220, 225, 279, 295, 306, 315, 378, 428, 433, 434, 473
- Godefroid le Sacristain, 60, 64, 66, 88, 429
- Godefroid Pacôme, 60, 92, 93, 100, 138, 159, 176, 198, 205, 304, 431, 437, 473
- Gossuin de Bossut, 31, 44, 53, 56, 61, 64, 72, 78, 81, 90, 91, 92, 99, 110, 142, 153, 179, 183, 204, 206, 225, 236, 239, 296, 298, 324, 325, 326, 333, 342, 433, 434, 462, 473
- Guiard de Laon, 47, 165, 171, 183, 227, 229, 232, 435, 436
- Guillaume de Bruxelles, 90, 91, 99, 225, 431, 471
- Guillaume de Ryckel, 85, 86, 87, 176, 224, 230, 299, 312, 436, 438, 442, 468, 475
- Guillaume de Saint-Thierry, 46, 68, 75, 82, 89, 133, 187, 292, 327, 329, 330, 335, 338, 367
- Guillaume II, 79, 244
- Guy de Nivelles, 48, 69, 133, 176, 227, 269, 301, 343, 350, 354, 430, 432, 451
- Hadewijch d'Anvers, 32, 34, 66, 75, 76, 83, 179, 183, 274, 304, 345, 391, 431
- Hagiographie, 16, 17, 18, 19, 29, 34, 61, 63, 64, 65, 68, 77, 83, 89, 95, 98, 99, 100, 103, 104, 105, 109, 112, 118, 120, 121, 123, 125, 128, 130, 131, 147, 150, 151, 153, 154, 156, 157, 159, 160, 163, 166, 168, 169, 171, 176, 179, 181, 184, 197, 215, 243, 249, 252, 260, 262, 267, 270, 276, 293, 294, 307, 311, 314, 318, 319, 322, 323, 325, 330, 338, 339, 348, 353, 373, 374, 376, 381, 389, 394, 397, 401, 403, 408, 413, 443, 482, 484
- Heisterbach, 13, 23, 57, 60, 65, 71, 78, 85, 88, 91, 95, 96, 97, 126, 127, 128, 129, 131, 140, 155, 158, 160, 172, 187, 207, 223, 225, 267, 301, 334, 357, 383, 415, 427, 429, 431, 433, 435
- Henri de Dinant, 43, 170, 437
- Henri de Gueldre, 42, 165, 170, 172, 173, 230, 436
- Henri I^{er}, 67, 79, 155, 207, 230, 243, 429, 430, 434
- Henri VI, 213, 230, 243, 469
- Hérésie, 24, 178, 181, 182, 183, 184, 244, 364, 365, 366, 367, 370, 375, 384, 395, 409, 439, 469
- Herkenrode, 35, 57, 73, 86, 204, 253, 321, 438
- Honorius III, 36, 85, 91, 155, 172, 173, 190, 225, 227, 271, 351, 431, 432
- Honte (pieuse), 113, 115, 132, 146, 147, 148, 149, 187, 219, 273, 276, 317, 329, 385, 416
- Hugolin d'Ostie, 172, 173, 187, 190, 216, 220, 253, 254, 311, 329, 351, 432, 433, 434, 435, 453
- Hugues d'Oisy, 213
- Hugues de Floreffe, 53, 55, 64, 73, 80, 94, 115, 122, 136, 153, 155, 179, 185, 186, 273, 299, 302, 311, 326, 433
- Hugues de Pierrepont, 42, 47, 53, 67, 73, 90, 95, 155, 172, 182, 227, 228, 230, 241, 243, 429, 430, 432, 434, 454, 465
- Hugues de Saint-Cher, 165, 173, 180, 229, 232, 259, 333, 432, 436, 437, 457
- Humbert de Romans, 98, 351
- Huy, 35, 41, 48, 53, 55, 59, 72, 73, 91, 94, 115, 121, 122, 124, 125, 126, 127, 133, 136, 141, 143, 146, 149, 150, 155, 156, 157, 158, 159, 164, 171, 174, 175, 196, 198, 201, 202, 203, 204, 209, 211, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 221, 222, 224, 225, 226, 231, 232, 251, 262, 267, 268, 269, 272, 273, 274, 279, 281, 283,

- 294, 296, 299, 300, 301, 302, 304, 306, 307, 309, 310, 311, 314, 333, 334, 340, 341, 342, 343, 347, 349, 355, 356, 378, 379, 395, 403, 427, 428, 429, 433, 437, 440, 441, 442, 449, 450, 457, 473, 475, 476, 477, 478, 483
- Hymène de Salzinnes, 35, 174, 175, 222, 246, 431, 435, 436, 437, 438, 457
- Ide de Gorsleeuw, 35, 80, 125, 141, 167, 181, 204, 212, 262, 263, 437, 440, 441, 442, 443, 459
- Ide de Louvain, 65, 67, 85, 94, 150, 378, 433, 439
- Ide de Nivelles, 35, 39, 44, 48, 59, 61, 65, 67, 75, 77, 78, 81, 94, 99, 107, 116, 125, 126, 127, 137, 145, 147, 152, 153, 157, 158, 160, 162, 164, 169, 174, 179, 183, 188, 189, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 202, 203, 204, 205, 206, 222, 236, 239, 250, 253, 259, 260, 263, 264, 265, 266, 269, 272, 282, 283, 292, 298, 305, 306, 309, 313, 314, 315, 316, 341, 342, 347, 393, 428, 430, 433, 440, 441, 443, 460, 463, 475, 476, 477, 478, 483
- Innocent III, 91, 215, 244, 271, 429, 431, 454
- Intercession, 188, 224, 233, 234, 235, 236, 237, 239, 255, 256, 257, 290, 309, 310, 312, 315, 318, 363, 371, 402, 413
- Isabelle de Huy, 59, 175, 202, 214, 222, 247, 296, 309, 387, 392, 396, 433, 437, 457
- Jacques de Halle, 229
- Jacques de Troyes, 36, 76, 165, 172, 173, 232, 437
- Jacques de Vitry, 24, 28, 29, 34, 36, 56, 64, 68, 69, 70, 72, 74, 94, 95, 97, 106, 108, 109, 112, 119, 120, 122, 123, 125, 126, 128, 133, 134, 150, 152, 153, 157, 172, 173, 181, 182, 184, 186, 187, 189, 198, 200, 207, 208, 211, 216, 220, 227, 228, 235, 244, 247, 248, 251, 253, 254, 259, 260, 265, 276, 283, 284, 286, 291, 297, 302, 304, 305, 306, 307, 308, 310, 311, 314, 316, 321, 323, 324, 325, 326, 328, 329, 337, 341, 342, 343, 345, 347, 348, 379, 380, 386, 397, 408, 427, 430, 431, 432, 433, 435, 447, 451, 454, 483
- Jean d'Afflighem, 220, 279, 293, 314, 315, 321, 343, 454
- Jean d'Aische, 175, 310, 457
- Jean d'Eppes, 42, 182
- Jean de Cantimpré, 44, 61, 89, 117, 126, 150, 167, 171, 177, 179, 182, 190, 198, 207, 208, 213, 229, 233, 236, 245, 259, 285, 301, 303, 315, 333, 342, 428, 429, 469
- Jean de Dinant, 302, 306, 315, 316, 451
- Jean de Floreffe, 73, 179, 185, 314, 449
- Jean de Lausanne, 76, 165, 174, 232, 293, 306, 309, 314, 437, 457
- Jean de Liroux, 60, 73, 104, 177, 201, 207, 227, 228, 293, 307, 316, 317, 321, 323, 429, 431
- Jean de Montcornillon, 277, 295, 435, 437, 457
- Jean de Nivelles, 48, 60, 172, 207, 225, 227, 228, 285, 316, 429, 434, 451, 473
- Jeanne d'Arc, 370
- Jeanne de Flandre, 434
- Joannes Onkelin, 210, 226, 433, 438
- Jourdain de Saxe, 256, 294, 306, 316, 324, 351, 428, 432, 434, 435, 454
- Juette de Looz, 35, 67, 199, 201, 447
- Julienne de Montcornillon, 35, 42, 52, 55, 59, 64, 71, 76, 77, 92, 110, 113, 116, 119, 122, 125, 129, 130, 136, 140, 144, 145, 148, 150, 151, 152, 154, 155, 157, 162, 164, 165, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 183, 188, 189, 190, 195, 196, 197, 198, 199, 202, 204, 214, 219, 220, 222, 225, 228, 230, 231, 239, 240, 241, 243, 246, 250, 252, 253, 254, 258, 259, 260, 262, 263, 264, 273, 275, 277, 278, 291, 292, 293, 294, 295,

- 296, 300, 306, 308, 309, 310, 311, 314, 315, 349, 378, 382, 389, 396, 428, 429, 433, 435, 436, 437, 440, 441, 442, 443, 444, 445, 446, 457, 475, 476, 477, 478, 483
- La Cambre, 79, 80, 141, 157, 162, 168, 223, 226, 360, 413, 432, 443, 467
- La Ramée, 64, 75, 77, 78, 80, 81, 99, 139, 143, 145, 159, 164, 177, 189, 199, 200, 204, 205, 206, 222, 226, 253, 262, 264, 305, 313, 356, 379, 380, 387, 404, 430, 431, 459, 460, 461, 462, 463, 473
- Léau, 35, 65, 67, 80, 81, 94, 195, 199, 250, 259, 262, 264, 294, 378, 405, 413, 429, 431, 438, 463
- Léproserie, 26, 35, 54, 55, 59, 61, 69, 76, 96, 113, 119, 151, 155, 160, 162, 164, 165, 171, 175, 176, 195, 196, 197, 200, 220, 230, 243, 278, 307, 311, 354, 355, 356, 412, 428, 435, 445, 449, 450, 460
- Liber sororum*, 12, 160, 335
- Liège, 22, 25, 28, 29, 31, 32, 35, 36, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 53, 57, 58, 64, 65, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 76, 80, 85, 86, 91, 94, 97, 114, 122, 124, 128, 133, 136, 139, 141, 151, 154, 155, 156, 160, 165, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 178, 181, 182, 190, 197, 209, 214, 217, 225, 226, 227, 228, 230, 241, 243, 250, 254, 265, 271, 272, 276, 281, 292, 310, 343, 347, 365, 370, 379, 381, 382, 384, 385, 386, 389, 392, 393, 394, 396, 397, 398, 401, 403, 404, 407, 408, 411, 414, 415, 427, 429, 430, 431, 432, 433, 435, 436, 438, 447, 449, 451, 457, 465
- Littérature exemplaire, 12, 23, 65, 69, 74, 78, 87, 88, 96, 98, 120, 121, 151, 187, 212, 235, 242, 250, 270, 322, 338, 364, 365, 373, 386, 398, 407, 425
- Louis II de Looz, 67, 127, 149, 230, 239, 243, 245, 273, 279, 300, 428, 430, 431
- Louis IX, 79, 154, 230, 243, 244
- Lutgarde d'Aywières, 8, 19, 21, 31, 35, 38, 57, 59, 60, 61, 64, 65, 68, 69, 73, 74, 75, 91, 95, 97, 99, 104, 105, 110, 115, 117, 118, 119, 125, 129, 130, 133, 134, 135, 137, 138, 140, 142, 148, 149, 151, 161, 162, 163, 164, 167, 168, 169, 171, 174, 179, 180, 184, 185, 188, 189, 190, 196, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 208, 210, 212, 215, 217, 220, 222, 224, 226, 228, 230, 235, 236, 238, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 256, 257, 260, 261, 262, 264, 266, 270, 271, 275, 276, 278, 279, 284, 285, 286, 292, 293, 294, 295, 296, 300, 305, 306, 307, 308, 309, 314, 315, 316, 317, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 329, 330, 331, 341, 342, 343, 344, 348, 378, 380, 382, 396, 397, 398, 401, 428, 429, 431, 432, 433, 434, 435, 436, 440, 441, 442, 443, 454, 475, 476, 477, 478, 480, 483
- Maastricht, 41, 42, 197
- Maître Rénier, 85, 93, 100, 155, 159, 174, 199, 207, 211, 259, 267, 431, 453, 465
- Margaret Ebner, 369
- Marguerite d'Ypres, 35, 61, 71, 78, 118, 119, 121, 124, 125, 130, 132, 133, 135, 136, 141, 143, 146, 150, 157, 158, 160, 162, 168, 170, 177, 189, 194, 195, 196, 199, 204, 208, 211, 212, 216, 219, 220, 223, 226, 229, 237, 245, 246, 247, 249, 252, 253, 254, 255, 257, 259, 267, 268, 270, 275, 281, 284, 294, 301, 302, 340, 345, 354, 362, 431, 434, 440, 441, 442, 443, 466, 475, 476, 477, 478
- Marguerite de Flandre, 37, 47, 229, 246, 438
- Marguerite Porète, 32, 33, 172, 180, 274, 366, 367, 409, 416, 436, 439
- Marie d'Oignies, 35, 48, 54, 59, 61, 64, 68, 69, 70, 71, 72, 74, 77, 86, 87,

- 94, 95, 98, 106, 107, 108, 109, 110, 113, 115, 116, 119, 120, 122, 124, 125, 126, 129, 130, 133, 135, 140, 141, 143, 145, 146, 147, 149, 150, 152, 153, 157, 158, 160, 161, 163, 164, 167, 168, 173, 176, 177, 179, 180, 181, 184, 188, 189, 190, 194, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 203, 204, 208, 209, 211, 214, 218, 220, 222, 223, 225, 228, 231, 239, 240, 243, 245, 248, 250, 251, 252, 253, 254, 256, 257, 260, 262, 263, 264, 265, 266, 269, 273, 275, 279, 283, 286, 291, 294, 300, 301, 302, 305, 306, 307, 308, 310, 311, 314, 315, 316, 319, 323, 325, 328, 329, 333, 337, 340, 341, 342, 343, 345, 346, 349, 350, 354, 378, 379, 386, 397, 414, 427, 428, 429, 430, 440, 441, 442, 443, 451, 453, 454, 460, 475, 476, 477, 478, 483
- Marie de Brabant, 230, 247
- Marie de Brienne, 246
- Marie de Champagne, 89, 198, 229, 245, 303, 469
- Marie de Lille, 345, 468
- Martyre, 90
- Mechtilde de Magdebourg, 32, 184, 369, 436
- Meuse, 41, 111, 175, 198, 395
- Milieu marchand, 43, 51, 70, 73, 85, 122, 124, 140, 149, 157, 188, 191, 198, 231, 248, 254, 275, 279, 300, 373, 433, 453
- Montcornillon, 35, 52, 55, 59, 71, 76, 92, 110, 113, 116, 119, 122, 125, 129, 130, 136, 140, 148, 150, 151, 152, 154, 155, 157, 162, 164, 165, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 189, 190, 195, 196, 197, 198, 202, 204, 214, 219, 220, 222, 228, 230, 231, 239, 240, 241, 243, 246, 250, 252, 253, 254, 259, 260, 262, 263, 264, 273, 275, 277, 278, 291, 292, 294, 295, 300, 306, 308, 314, 315, 349, 378, 428, 433, 435, 436, 437, 440, 441, 442, 443, 444, 445, 457, 458, 475, 476, 477, 478, 484
- Moustier-sur-Sambre, 59
- Mystique, 15, 23, 25, 31, 32, 66, 69, 70, 75, 77, 79, 80, 81, 82, 83, 91, 99, 104, 109, 115, 133, 134, 138, 153, 160, 162, 168, 209, 211, 224, 232, 257, 262, 266, 268, 269, 270, 274, 280, 282, 283, 287, 296, 303, 313, 318, 319, 322, 328, 329, 330, 331, 338, 350, 365, 366, 367, 368, 369, 370, 371, 375, 380, 390, 395, 399, 401, 403, 407, 412, 425, 430
- Namur, 41, 45, 94, 175, 176, 197, 226, 246, 305, 311, 380, 436, 437, 457
- Nazareth, 35, 59, 60, 65, 66, 67, 77, 80, 81, 82, 83, 84, 105, 107, 115, 116, 123, 125, 132, 133, 136, 138, 142, 145, 146, 147, 152, 153, 157, 159, 161, 164, 168, 169, 178, 193, 195, 196, 199, 202, 204, 206, 212, 222, 234, 238, 249, 255, 258, 259, 260, 262, 264, 266, 267, 272, 274, 277, 278, 282, 283, 285, 291, 292, 293, 295, 297, 298, 305, 306, 313, 328, 331, 341, 359, 367, 379, 391, 392, 395, 409, 414, 429, 431, 434, 435, 436, 438, 441, 442, 443, 460, 463, 475, 476, 477, 478, 483
- Nivelles, 35, 38, 39, 44, 48, 56, 58, 59, 61, 64, 65, 67, 69, 70, 74, 75, 77, 78, 81, 92, 94, 97, 99, 107, 116, 124, 126, 127, 129, 133, 136, 137, 139, 140, 145, 147, 152, 153, 157, 158, 160, 162, 164, 169, 174, 176, 179, 183, 188, 189, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 202, 203, 204, 205, 206, 211, 216, 220, 222, 227, 230, 231, 236, 239, 240, 248, 250, 253, 254, 256, 259, 260, 263, 264, 265, 266, 269, 272, 275, 279, 282, 283, 292, 298, 300, 301, 305, 306, 309, 313, 314, 315, 316, 333, 341, 342, 343, 347, 350, 354, 364, 379, 380, 385, 387, 393, 404, 427, 428, 430, 431, 432, 433, 440, 441, 442, 443, 451, 453, 460, 463, 471, 475, 476, 477, 478, 483
- Nonne, 51, 59, 60, 61, 80, 86, 91, 99, 117, 142, 159, 163, 167, 168, 177,

- 198, 199, 206, 212, 217, 222, 228, 229, 234, 240, 242, 252, 253, 261, 277, 299, 312, 321, 328, 330, 332, 336, 369, 431, 442, 443, 447, 454, 457, 459, 460, 462, 463, 465, 467, 473
- Odile de Liège, 72, 91, 241, 389, 431, 435
- Oignies, 27, 35, 48, 54, 59, 61, 64, 68, 69, 70, 71, 72, 74, 77, 86, 87, 94, 95, 98, 106, 107, 108, 109, 110, 113, 115, 116, 119, 120, 122, 124, 125, 126, 129, 130, 133, 136, 140, 141, 143, 145, 146, 147, 150, 152, 153, 157, 158, 161, 163, 164, 167, 168, 173, 176, 177, 179, 180, 181, 184, 188, 189, 190, 194, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 203, 204, 208, 209, 211, 214, 218, 220, 222, 223, 225, 228, 231, 239, 240, 243, 245, 248, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 260, 262, 263, 264, 265, 266, 269, 273, 275, 276, 279, 283, 284, 286, 291, 294, 300, 301, 302, 305, 306, 307, 308, 310, 311, 314, 315, 316, 319, 323, 325, 328, 329, 333, 337, 338, 340, 341, 342, 343, 345, 346, 349, 350, 354, 378, 379, 380, 385, 386, 388, 391, 397, 404, 414, 427, 428, 429, 430, 434, 435, 440, 441, 442, 443, 451, 452, 453, 454, 456, 460, 475, 476, 477, 478, 483
- Orthodoxie, 37, 181, 183, 184, 274, 348, 375
- Orval, 53, 72, 90, 224, 225, 279, 314, 428, 449
- Parc-les-Dames, 85, 93, 155, 159, 174, 176, 198, 199, 205, 206, 226, 250, 251, 263, 431, 438
- Parenté spirituelle, 20, 67, 69, 70, 74, 78, 97, 120, 140, 149, 188, 196, 198, 200, 203, 210, 211, 220, 224, 231, 239, 240, 245, 246, 248, 254, 268, 273, 275, 279, 286, 300, 301, 302, 303, 304, 307, 309, 316, 318, 320, 321, 331, 332, 333, 334, 342, 345, 346, 347, 348, 354, 355, 358, 363, 369, 415, 435, 449, 453, 482
- Pèlerinage, 92, 97, 158, 168, 173, 190, 197, 199, 218, 220, 237, 253, 255, 308
- Pénitence, 17, 52, 54, 61, 94, 125, 137, 142, 145, 146, 184, 193, 194, 196, 206, 236, 237, 239, 242, 259, 272, 275, 276, 280, 290, 297, 337, 347, 355, 381, 416
- Phénomènes lumineux, 48, 77, 124, 144, 167, 168, 169, 174, 184, 186, 187, 218, 239, 275, 285, 292, 369, 373, 389, 412
- Philippe de Clairvaux, 64, 87, 100, 106, 109, 110, 205, 214, 217, 223, 224, 272, 276, 284, 438, 468
- Pierre le Chantre, 94, 227, 228, 269, 271, 479
- Possession, 31, 111, 112, 113, 178, 183, 184, 249, 365
- Prédication, 33, 69, 79, 89, 98, 122, 126, 132, 182, 200, 206, 207, 208, 210, 213, 227, 233, 259, 263, 269, 270, 271, 275, 283, 284, 285, 301, 333, 337, 348, 359, 368, 369, 383, 391, 397, 400, 408, 427, 434, 454, 455, 460, 461, 463
- Prophétisme, 59, 76, 81, 90, 104, 119, 122, 133, 160, 161, 163, 165, 217, 230, 232, 234, 241, 242, 243, 244, 246, 247, 248, 260, 266, 277, 282, 283, 288, 309, 310, 315, 332, 347, 350, 428
- Purgatoire, 50, 69, 73, 112, 126, 162, 185, 192, 193, 235, 239, 247, 248, 257, 258, 270, 275, 280, 315, 317, 398, 480
- Puritanisme, 116, 183, 184, 392
- Radulphe de Zahringen, 72, 92, 133, 155, 170, 171, 227, 449
- Reclus,e, 26, 30, 34, 35, 44, 51, 52, 53, 73, 117, 123, 137, 138, 139, 141, 156, 158, 171, 172, 175, 176, 196, 200, 201, 203, 211, 213, 222, 232, 251, 262, 280, 281, 336, 338, 360, 398, 428, 450, 455, 456, 458
- Relique, 179, 188, 230, 253, 254, 323
- Réputation, 55, 56, 80, 94, 148, 149, 152, 153, 154, 187, 190, 212, 213,

- 214, 215, 216, 217, 218, 219, 221, 228, 232, 241, 375, 381, 393, 407, 413
- Richard de Manechan, 306, 315, 316, 451
- Rixende de Narbonne, 370, 391
- Robert de Thourotte, 42, 76, 148, 151, 154, 171, 173, 219, 220, 227, 241, 435, 436, 457
- Robertmont, 175
- Roger de Wavrin, 172, 213
- Saint-Désir, 59
- Sainte Marthe, 85, 162, 193, 194, 267, 270, 319, 339, 465
- Sainte-Catherine de Saint-Trond, 68, 73, 115, 118, 164, 166, 189, 200, 223, 224, 234, 238, 253, 321, 329, 354, 428, 432, 447
- Sainteté, 26, 37, 38, 44, 45, 54, 56, 65, 70, 74, 76, 77, 80, 87, 95, 97, 98, 105, 106, 108, 109, 110, 117, 129, 130, 132, 135, 136, 140, 143, 150, 154, 166, 167, 168, 169, 171, 176, 182, 186, 188, 197, 212, 213, 215, 217, 240, 243, 250, 251, 252, 260, 263, 264, 269, 278, 281, 292, 296, 298, 301, 304, 308, 314, 315, 326, 328, 330, 332, 336, 347, 374, 389, 410, 412, 414, 434, 451, 454, 460, 467, 478, 480
- Saint-Lambert, 42, 72, 92, 159, 165, 171, 173, 225, 414, 473
- Saint-Trond, 41, 45, 48, 67, 68, 73, 85, 108, 111, 112, 115, 116, 118, 124, 129, 138, 151, 164, 167, 176, 189, 200, 210, 223, 224, 230, 234, 238, 249, 253, 256, 270, 305, 307, 312, 321, 329, 354, 355, 378, 388, 392, 411, 427, 428, 432, 435, 436, 447, 454, 468, 509
- Salzennes, 35, 48, 174, 175, 190, 222, 243, 246, 435, 437, 457
- Siger (frère), 78, 118, 119, 132, 135, 136, 162, 170, 208, 211, 216, 220, 226, 229, 237, 245, 246, 252, 253, 254, 268, 275, 301, 302, 306, 320, 340, 345, 354, 362, 434, 435, 466, 471
- Simon d'Aulne, 64, 65, 90, 91, 215, 224, 226, 241, 244, 250, 295, 306, 320, 433, 454
- Simon de Foigny, 320, 454
- Sociabilité, 19, 20, 41, 44, 145, 174, 175, 179, 193, 199, 212, 213, 217, 219, 220, 221, 222, 228, 232, 233, 237, 255, 256, 290, 308, 312, 315, 323, 326, 331, 338, 339, 369, 370, 373, 374, 375, 403, 444, 479, 482, 483, 484
- Solitude, 19, 59, 114, 115, 116, 117, 193
- Sybill de Gages, 35, 59, 74, 81, 133, 190, 212, 261, 262, 293, 305, 314, 321, 348, 436, 454, 463
- Théophanie, 216, 237, 471
- Thérouanne, 47, 223, 347
- Thierner de Rogenies, 149, 245, 246, 279, 300, 320, 435, 454
- Thomas de Cantimpré, 8, 19, 22, 25, 33, 40, 44, 45, 46, 47, 48, 52, 58, 60, 61, 64, 65, 68, 70, 71, 74, 75, 78, 85, 87, 89, 91, 97, 98, 99, 104, 106, 108, 111, 112, 117, 121, 127, 129, 130, 134, 135, 139, 140, 154, 155, 157, 163, 167, 169, 172, 179, 183, 184, 185, 189, 195, 197, 201, 204, 205, 207, 208, 212, 213, 214, 216, 223, 224, 227, 228, 237, 242, 245, 248, 250, 251, 253, 254, 257, 259, 260, 261, 277, 278, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 291, 294, 296, 297, 300, 302, 303, 304, 306, 307, 314, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 329, 330, 333, 335, 343, 344, 345, 347, 362, 363, 364, 365, 379, 380, 381, 393, 394, 396, 406, 407, 408, 413, 416, 429, 431, 432, 433, 434, 435, 436, 437, 438, 454, 465, 468, 477
- Tirlemont, 48, 77, 81, 125
- Travail, 59, 64, 66, 123, 179, 187, 190, 193, 194, 195, 196, 202, 278, 364, 390, 425
- Trois-Fontaines, 224, 225, 279, 449
- Unterlinden, 12, 160, 312, 335, 363, 380, 394

- Val-Benoît, 172, 175
 Val-des-Vierges, 60, 81, 198, 222, 313, 356, 461
 Valenciennes, 46, 47, 229, 366, 439
 Val-Notre-Dame, 139, 159, 172, 175, 473
 Vêtement, 78, 85, 97, 141, 142, 143, 144, 154, 191, 194, 239, 460
 Vierge Marie, 96, 118, 230, 261, 302, 332, 334, 358
 Villers, 24, 26, 35, 46, 50, 60, 61, 64, 66, 72, 76, 78, 80, 81, 82, 88, 90, 91, 92, 93, 99, 100, 105, 107, 118, 135, 138, 139, 142, 155, 158, 159, 176, 177, 179, 189, 190, 199, 200, 204, 206, 207, 210, 216, 218, 220, 223, 224, 225, 226, 228, 233, 236, 241, 250, 253, 256, 263, 264, 279, 286, 287, 296, 304, 312, 313, 316, 344, 356, 359, 360, 363, 378, 379, 380, 381, 383, 384, 387, 404, 427, 428, 429, 430, 431, 433, 434, 435, 437, 449, 451, 457, 471, 472, 473, 474, 482, 483
 Viol, 120, 148, 217, 344, 364
Vita Abundi, 12, 64, 91, 100, 177, 225, 325, 434, 449, 473, 483
Vita Aleydis Scarembecanae, 12, 64, 79, 110, 139, 141, 189, 288, 436, 467
Vita Arnulfi, 12, 64, 90, 100, 236, 296, 434, 471
Vita Beatricis, 12, 13, 64, 82, 83, 139, 181, 185, 189, 193, 222, 234, 238, 256, 265, 275, 288, 296, 298, 328, 330, 335, 411, 438, 463, 483
Vita Christinae Mirabilis, 12, 64, 68, 69, 75, 98, 99, 184, 320, 433, 435, 438, 447
Vita Elizabeth sanctimonialis in Erkenrode, 12, 64, 65, 86, 106, 189, 224, 288, 468
Vita Goberti de Asperimonte, 12, 64, 91, 92, 437, 473
Vita Godefridi Pachomii, 13, 64, 93, 364
Vita Idae Lewensis, 12, 64, 80, 81, 189, 204, 437, 459
Vita Idae Lovaniensis, 12, 64, 86, 181
Vita Idae Nivellensis, 12, 56, 64, 75, 77, 83, 204, 225, 324, 434, 460, 483
Vita Ioannis Cantipratensis, 12, 45, 64, 89, 98, 99, 379, 432, 438, 469
Vita Ivettae (Hui), 12, 13, 64
Vita Juliane de Corelion, 12, 55, 64, 76, 110, 152, 180, 183, 185, 190, 191, 222, 225, 288, 293, 295, 437, 457
Vita Lutgardis Aquiriensis, 13, 31, 64, 98, 99, 167, 169, 224, 226, 248, 256, 293, 294, 319, 320, 323, 325, 329, 436, 438, 454, 480, 483
Vita Margarete de Ypres, 13, 64, 98, 99, 126, 134, 226, 294, 320, 435, 466
Vita Mariae Oigniacensis, 13, 24, 33, 64, 65, 68, 70, 71, 95, 97, 107, 125, 126, 152, 184, 186, 187, 264, 323, 324, 337, 338, 391, 430, 433, 451, 453, 483
Vita Mariae Oigniacensis Supplementum, 13, 64, 70, 71, 323, 378, 433, 453
 Walter d'Utrecht, 23, 90, 91, 93, 110, 155, 214, 217, 359, 471
 Yburge, 35, 52, 53, 179, 195, 237, 263, 469
 Ypres, 13, 35, 41, 47, 61, 64, 68, 71, 78, 98, 99, 118, 119, 121, 124, 125, 126, 130, 132, 133, 135, 136, 141, 143, 146, 150, 157, 158, 160, 162, 165, 168, 170, 177, 189, 194, 195, 196, 199, 204, 208, 211, 212, 216, 219, 220, 223, 226, 229, 237, 245, 246, 247, 249, 252, 253, 254, 255, 257, 259, 267, 268, 270, 275, 281, 284, 294, 301, 302, 320, 340, 345, 354, 362, 379, 404, 431, 434, 435, 440, 441, 442, 443, 466, 475, 476, 477, 478
 Yvan de Soignes, 120, 149, 196, 245, 279, 300, 346, 451
 Yvette de Huy, 35, 53, 55, 59, 72, 73, 91, 94, 115, 121, 122, 124, 125, 126, 133, 136, 141, 143, 146, 149, 150, 155, 156, 157, 158, 159, 164, 170,

171, 174, 196, 198, 200, 201, 203,
204, 209, 211, 213, 214, 215, 217,
218, 221, 224, 226, 231, 232, 251,
262, 267, 268, 269, 272, 273, 274,
279, 283, 294, 299, 300, 301, 302,

304, 306, 307, 310, 311, 314, 333,
334, 340, 341, 342, 343, 349, 355,
378, 379, 427, 428, 429, 433, 440,
441, 442, 449, 473, 475, 476, 477,
478, 483

RÉSUMÉ

Au XIII^e siècle, les premières *mulieres religiosae* fondent un phénomène spirituel dont l'ambiguïté préoccupe autant les contemporains qu'il interroge les historiens des béguines et plus largement de l'Église médiévale et des femmes. À travers un corpus constitué de *Vitae* et d'*exempla* provenant ou traitant des Pays-Bas méridionaux, cette thèse a pour objectif de renouveler la question de la place et du rôle de ces dévotes atypiques dans une démarche comparative fondée sur l'analyse simultanée d'hommes et de femmes pieux, menant une vie religieuse, dans ou en dehors d'une communauté, permettant ainsi de convoquer les acquis de l'histoire du genre pour éclairer cette réflexion. La première partie de l'étude s'attache à déconstruire les *topoi* de la sainteté mystique née de l'isolement pour mettre au jour les rebuffades dont les *mulieres religiosae* ont été les victimes jusqu'à l'exclusion sociale. Néanmoins, cette mise à l'écart est contredite par les hagiographes eux-mêmes qui brossent dans le même temps le portrait de femmes œuvrant dans le siècle. La première partie de ce travail ouvre l'analyse sur les modalités d'insertion sociale développée par et autour des *mulieres religiosae*. Économiquement, politiquement et surtout spirituellement, en raison de leur sainteté, elles participent activement au monde qui les entoure et s'insèrent dans différents réseaux, dont un bilan sériel permet d'appréhender la richesse. Les éléments qui émergent de ce deuxième temps permettent d'étendre le champ de la recherche au fonctionnement de ces sociabilités. En prenant appui sur une analyse sémantique, il s'agit de saisir leurs principes de mise en œuvre, articulée autour de la vertu de *caritas*, ainsi que leurs limites qui sont de plus en plus visibles après la deuxième moitié du XIII^e siècle.

ANNEXES

ANNEXE n° 1

Les *mulieres religiosae* des Pays-Bas méridionaux du XII^e au début du XIV^e siècle

- v. 1120 Naissance de Lambert « li Beges »
- 1121 Fondation de Floreffe de l'ordre prémontré
- 1125 Commentaire du Liégeois Rupert de Deutz sur le *Cantique des Cantiques*
- 1132 Rédaction de la charte de l'abbaye de cisterciennes du Tart
- 1135 Présence d'hérétiques à Liège
- 1144-1145 Présence d'hérétiques à Liège
- 1146/1147 Fondation de l'abbaye de cisterciens de Villers
- 1147 Passage de Bernard de Clairvaux dans le diocèse de Liège, il y prêche la deuxième croisade à Jérusalem
- L'abbaye d'Aulne passe à l'ordre cistercien
- v. 1150 Naissance de Christine l'Admirable à Saint-Trond
- 1152 Le Chapitre général de Cîteaux interdit toute nouvelle fondation de monastères féminins
- 1157 Naissance d'Yvette d'Huy
- 1160/1170 Naissance de Jacques de Vitry
- 1163 Le pape Alexandre III interdit de fréquenter les cathares par le pape
- 1164 Décès d'Élisabeth de Schönau
- v. 1170 Mariage de Yvette de Huy vers l'âge de treize ans
- Naissance de Césaire d'Heisterbach
- 1170-1197 Études de Jacques de Vitry à Paris
- 1174 Canonisation de Bernard de Clairvaux
- v. 1175 Décès du mari d'Yvette de Huy, début de son veuvage à dix-huit ans. Elle décide de ne pas se remarier.
- 1177 Naissance de Marie d'Oignies à Nivelles
- Jean de Cantimpré est ordonné prêtre et sert d'une chapellenie

funéraire

1179 Concile de Latran ; décision de mener une croisade contre les hérétiques cathares

1180 Yvette de Huy part vivre au milieu des lépreux de Huy pour les servir.

Fondation de l'abbaye de Cantimpré

v. 1180 Naissance d'Arnulf (de Villers)

1182 Première mort et première résurrection de Christine, à l'âge de trente-deux ans

Naissance de Lutgarde à Tongres

1183 Début de l'abbatit de Jean de Cantimpré

1187 Christine prédit la chute de Jérusalem devant Saladin et la troisième croisade

Début du priorat de Gilles à Oignies

1188 La branche féminine de l'ordre prémontré disparaît (?)

v. 1189 Naissance d'Abond moine de Villers

1190 Naissance de Jourdain de Saxe

v. 1190 Yvette d'Huy est emmurée par l'abbé d'Orval dans une cellule attenante à la chapelle de la léproserie. Son père devient reclus puis cistercien à Villers

Naissance de Gobert d'Aspremont

1191 Mariage de Marie d'Oignies et le couple Marie et Jean part à la léproserie de Willambroux

Fin du pontificat de Clément III, début de celui de Célestin III

1192 Naissance de Julienne de Montcornillon

v. 1193 Fin de l'abbatit de Jean de Cantimpré

1194 Lutgarde rejoint une communauté de femmes à Sainte-Catherine de Saint-Trond

1197 Louis II devient comte de Loos

Élection de l'abbé Charles à Villers

1197/1199 Naissance d'Ide de Nivelles

1197-1201 Décès de Godefroid le Sacristain, moine de Villers

- 1198 Fin du pontificat de Célestin III, début de celui d'Innocent III
Fermeture officielle de l'ordre prémontré aux femmes
- 1199 Césaire de Heisterbach entre au monastère de Heisterbach
Canonisation de Homebon de Crémone, premier laïc non noble
- v. 1200-1205 Lutgarde reçoit la consécration des vierges de l'évêque de Liège Hugues de Pierrepont et elle est élue prieure.
- 1200 Naissance de Béatrice de Nazareth
- v.1200/1201 Naissance de Thomas de Cantimpré
- v. 1201 Abond de Villers entend le murmure de l'Esprit Saint, à l'âge de douze ans.
- 1202 Jean de Nivelles et Jean de Lierre sont cités dans lors de la fondation de l'abbaye cistercienne d'Aywières
Arnulf rentre comme convers à Villers
- 1205/1210 Naissance d'Ève de Saint-Martin, amie de Julienne
Décès de Jean de Cantimpré, enterrement à Prémy avec ses sœurs
- 1205-1216 Formation de Thomas de Cantimpré à Cambrai
- 1206 Christine l'Admirable et Jean de Liroux conseille à Lutgarde d'entrer à Aywières; la communauté d'Aywières demande à rejoindre l'ordre cistercien.
Abond demande les conseils d'Yvette de Huy et entre à l'abbaye de Villers à dix-sept ans.
Mariage de Marie et Henri I^{er}, duchesse et duc de Brabant
- 1207 Marie d'Oignies part au prieuré d'Oignies
Le père de Béatrice de Nazareth la place chez les béguines de Léau
- 1208 Le père de Béatrice de Nazareth la reprend au foyer familial puis la conduit aux cisterciennes de Florival
- 1209 Début de la croisade contre les Albigeois
Mort de l'abbé Charles de Villers; élection de l'abbé Conrad d'Urach à Villers
- 1210 La communauté d'Aywières est affiliée à l'abbaye d'Aulne

- Jacques de Vitry est ordonné prêtre
- v. 1210 Naissance de Catherine de Louvain
- v. 1210-1218 Christine vit avec la recluse Juette à Looz
- 1211 La communauté d'Aywières se déplace à Lillois dans le duché de Brabant sous le patronage d'Yvan de Raive ; Marie de Raive en est la première abbesse ; Guy de Nivelles est mentionné dans des chartes du monastère de cisterciennes d'Aywières
- Jacques de Vitry devient chanoine augustin à Oignies
- 1212 Siège de Liège où les *mulieres religiosae* montrent leur attachement à la virginité
- 1212 Foulque de Toulouse est chassé son diocèse de Toulouse par les Albigeois
- Prédications dans le diocèse de Liège pour se croiser contre les Albigeois
- v. 1212-1215 La communauté d'Aywières se place de nouveau, sous le patronage de Godefroy, seigneur de Bruxelles.
- 1213 Bataille de Steppes: Henri I^{er} duc de Brabant est vaincu par Louis II de Looz et Hugues de Pierrepont, prince-évêque de Liège
- Prédications dans le diocèse de Liège pour se croiser contre les Albigeois et pour la croisade en Terre Sainte - Jacques de Vitry y participe
- 23 juin: mort de Marie d'Oignies à Oignies. Le prieur Gilles d'Oignies récupère sept dents comme reliques
- 1213-1215 Jacques de Vitry rédige la *Vita Mariae Oigniacensis*
- 1213/1214 La communauté de cisterciennes de Kerkom est transférée à La Ramée
- 1214 Élection de l'abbé Gautier d'Utrecht à Villers
- Début de la vie mystique d'Abond de Villers
- 1215 Concile de Latran IV: interdiction de fonder de nouveaux ordres religieux
- Naissance d'Aleydis de Schaerbeek (?)
- Ide de Nivelles entre à La Ramée
- Béatrice de Nazareth devient novice à Florival

- v.1215 Décès de la béguine d'Hadewijch/Heldewide de Nivelles
- 1216 Les dominicains prêchent la croisade contre les Albigeois
- Jacques de Vitry obtient pour les béguines le privilège papal d'Honorius III de pouvoir habiter ensemble en leurs propres maisons
- Profession monastique de Godefroid Pacôme et de ses frères Rénier et Thomas à Villers
- Naissance de Marguerite d'Ypres
- Jacques de Vitry est élu évêque d'Acre
- 16 juillet: mort du pape Innocent III ; début du pontificat d'Honorius III
- III
- Décès de Jean de Liroux lors de la traversée des Alpes pour aller voir le pape
- 1216/1217 Thomas de Cantimpré devient chanoine à Cantimpré
- ap. 1216 Béatrice de Nazareth fait sa profession et devient moniale
- 1216-1221 Ide de Léau entre à La Ramée
- v. 1216-1223 Premier jeûne de sept ans de Lutgarde (contre les Albigeois)
- 1217-1222 Rédaction du *Dialogus miraculorum* par Césaire de Heisterbach
- 1218 Mort de Louis II comte de Loos, assisté par Christine l'Admirable
- Naissance de Hymène de Loos
- v. 1218 Catherine de Louvain est baptisée et se réfugie à Parc-les-Dames sous la protection de maître Rénier
- Début du procès au sujet de Catherine de Louvain, qui dure jusqu'en 1221 au plus tard.
- 1220 Marguerite d'Ypres est envoyée dans un monastère pour son éducation
- Décès d'Odile, veuve de Liège
- Introduction de la fête de la Trinité chez les cisterciens
- 1220-1240 Période de rédaction d'Hadewijch d'Anvers
- 1221 Décès de l'abbé de Villers Gautier d'Utrecht ; élection de l'abbé Guillaume de Bruxelles
- Fin de l'abbatiale de Marie de Raive ; élection de l'abbesse Agnès, qui empêche Lutgarde de communier

1221/1222 Guy de Nivelles devient chapelain de la communauté de béguines du Saint-Sépulcre de Nivelles

1222 Jourdain de Saxe devient le deuxième maître de l'ordre des Prêcheurs

1222-1236 Correspondance entre Jourdain de Saxe et Diane d'Andalo

Aleydis de Schaerbeek entre à sept ans à La Cambre (?)

v. 1223-1230 Deuxième jeûne de sept ans de Lutgarde (pour les pécheurs)

1223-1228 Début de la rédaction de la première mouture la *Vita Ioannis Cantipratensis* par Thomas de Cantimpré

1224 Deuxième décès et deuxième résurrection, troisième et dernier décès de Christine l'Admirable à plus de quarante-deux ans ; elle est enterrée à Sainte-Catherine de Saint-Trond

Fin de l'abbatiate de l'abbesse Agnès d'Aywières ; élection de l'abbesse Béatrice

Fondation du premier couvent de dominicains à Lille

Mort de Marie duchesse de Brabant qui apparaît dans une vision *post-mortem* à Lutgarde d'Aywières

François d'Assise reçoit les stigmates

1225 Hugues de Saint-Cher entre dans l'ordre dominicain

Fin de l'abbatiate de l'abbesse Béatrice d'Aywières

1226 Décès du pape Honorius III

Fondation de l'abbaye de cisterciennes de Marquette par le couple Ferrand et Jeanne comte et comtesse de Flandre

Jacques de Vitry rédige les recueils de ses sermons

1226-1227 Jacques de Vitry revient à Liège en tant qu'évêque auxiliaire pour seconder Hugues de Pierrepont

1227 Début du pontificat de Grégoire IX

Décès de Guy de Nivelles

Les dominicains ont la fonction d'inquisition dans le diocèse de Liège

1228 Les constitutions dominicaines interdisent « le soin pastoral aux nonnes et aux autres femmes ».

Canonisation de François d'Assise par Grégoire IX

Décès d'Yvette d'Huy

- Césaire est élu prieur de l'abbaye de Heisterbach
- Thomas de Cantimpré devient confesseur pour la cathédrale de Cambrai
- Gobert d'Aspremont participe à la sixième croisade avec Frédéric II Hohenstaufen
- Décès d'Arnulf de Villers
- ap. 1228 Décès d'Hugues de Floreffe
- v. 1228-1230 Première rencontre de Lutgarde et de Thomas de Cantimpré, alors chanoine à Cantimpré
- 1229 Fin de la croisade contre les Albigeois
- Jacques de Vitry est nommé cardinal
- Mort de Simon d'Aulne, frère lai à l'abbaye cistercienne d'Aulne
- 1229-1231 Rédaction du *Vita Mariae Oigniacensis Supplementum* par Thomas de Cantimpré
- v. 1230 Hadewijch devient la quatrième abbesse d'Aywières
- Julienne devient prieure de Montcornillon
- Gossuin de Bossut devient chantre à Villers
- v. 1230-1240 Rédaction du *Liber de natura rerum* par Thomas de Cantimpré
- 1230 Les bourgeois de Liège obtiennent l'autonomie communale
- Rédaction de la *Vita Ivettae* par Hugues de Floreffe
- 1230/1240 Décès d'Ide de Louvain
- ap. 1230 La béguine Isabelle de Huy rejoint Julienne à Montcornillon
- 1230/1232 Thomas de Cantimpré devient frère Prêcheur
- 1230-1233 Le pape Grégoire IX approuve la vie béguinale
- 1231 La communauté de Sainte-Catherine se déplace, première translation des reliques de Christine.
- Élection de Joannes Onkelin, abbé d'Aulne
- Décès d'Élisabeth de Thuringe
- 1231/1232 Décès d'Ide de Nivelles
- 1232 Rédaction de la première version la *Vita Christinae Mirabilis* par Thomas de Cantimpré

- v. 1232 Rédaction de la *Vita Idae Nivellensis* par Gossuin de Bossut
- 1233 La comtesse Jeanne de Flandre fonde le premier béguinage de Flandre à Gand et en confie la direction aux Prêcheurs.
- 15/16 mars: décès de Jean de Nivelles, prédicateur et collaborateur d'Hugues de Pierrepont. Il apparaît à Abond de Villers
- Décès de Gilles, prieur d'Oignies
- 1234 Canonisation de Dominique et procès de canonisation d'Élisabeth de Thuringe
- Mort de l'oncle de Marguerite ; rencontre de frère Siger de Lille et conversion de Marguerite
- Décrétales* de Grégoire IX et le *Décret de Gratien* interdisent aux femmes de pénétrer dans les sanctuaires, de servir la messe, de prêcher, de lire l'Évangile en public et de confesser
- Jourdain de Saxe assiste à l'ouverture de couvents de dominicains à Bruges et Anvers et rencontre sans doute Lutgarde à cette occasion
- 1234-1236 Ascétisme intense de Marguerite d'Ypres au foyer familial ; frère Siger présente à Marguerite la sœur de la comtesse de Brabant
- 1235 Lutgarde devient aveugle
- Décès d'Henri I^{er} duc de Brabant
- Robert le Bougre est nommé inquisiteur général de France à l'exception du Languedoc
- Canonisation d'Élisabeth de Thuringe
- Béatrice de Nazareth copie des livres pour Nazareth
- v. 1236 Rédaction de la *Vita Arnulfi* par Gossuin de Bossut
- 1236 Marguerite d'Ypres devient invalide
- Béatrice s'installe à Nazareth
- Décès de la béguine Aleydis de Cambrai, envoyée au bûcher
- 1237-1240 Formation de Thomas de Cantimpré à Paris
- v. 1237 Rédaction de la *Vita Abundi* par Gossuin de Bossut
- Gobert d'Aspremont entre à Villers
- 1237 Décès de Marguerite d'Ypres à l'âge de vingt-et-un ans
- Béatrice de Nazareth est élue prieure de Nazareth

- Décès de Thiemer de Rogenies, fils spirituel de Lutgarde
12 février: mort de Jourdain de Saxe
- 1238 Guiard de Laon est élu évêque de Cambrai
- 1238-1240 Vacance du siège épiscopal de Liège
- 1239 Hymène de Looz devient abbesse de Salzinnes
Thomas est élu abbé des bénédictins de Saint-Trond
Les dominicains demandèrent au pape Grégoire IX d'être relevés de leur responsabilité auprès des nonnes pour se consacrer davantage à l'apostolat
- Décès d'Abond de Villers (ou 1259?)
- En Champagne, Robert le Bougre fait périr plusieurs centaines d'hérétiques
- 1239-1240 Révision de la *Vita Christinae Mirabilis* par Thomas de Cantimpré
- 1239-1246 Troisième et dernier jeûne de 7 ans de Lutgarde (contre un ennemi de l'Église du Christ, sans doute Frédéric II)
- 1240 Thomas de Cantimpré rencontre frère Siger qui lui fait le récit de la vie de Marguerite
- 1^{er} mai: mort de Jacques de Vitry ; il est enterré à Oignies
- Décès de Césaire de Heisterbach
- Robert de Thourotte est élu évêque de Liège, avec le soutien de Guiard de Laon
- 1240-1244 Rédaction de la *Vita Margarete de Ypres* par Thomas de Cantimpré
- 1241 Les Mongols envahissent la Bohême
- Décès du pape Grégoire IX et élection au pontificat de Célestin IV
- 1241-1251 Rédaction de la *Vie d'Odile, veuve de Liège*
- 1242 Mort de Baudouin de Barbençon, ancien chapelain d'Aywières et prieur d'Oignies
- Élection au poste d'abbé des bénédictins d'Affligem de Jean, ami de Lutgarde
- Fin de l'abbatiate de l'abbesse Hadewijch d'Aywières
- Frère Jean de Montcornillon devient prieur de la léproserie de Montcornillon avec le soutien de Julienne et de Robert de Thourotte
- 1243 Élection au pontificat d'Innocent IV

- 1244 Décès de la comtesse Jeanne de Constantinople, sa sœur Marguerite devient comtesse de Flandre
- Hugues de Saint-Cher devient légat pontifical pour Innocent IV en Allemagne - il soutient le projet de Fête-Dieu de Julienne et les dominicaines qui demandent leur intégration
- 1245 Transfert de la communauté de Nazareth dans un lieu plus agréable
- 1246 16 juin: décès de Lutgarde à soixante-quatre ans
- Naissance d'Élisabeth de Spalbeek
- Décès de Robert de Thourotte, évêque de Liège
- Thomas de Cantimpré devient sous prieur et lecteur du couvent des prêcheurs de Louvain
- 1246-1248 Rédaction de la *Vita Lutgardis Aquiriensis* par Thomas de Cantimpré
- 1247 Henri de Gueldre, de la maison de Brabant, devient prince-évêque de Liège
- Frère Jean est démis de son poste de prieur de Montcornillon par l'évêque Henri de Gueldre
- 1248 Décès de Guiard de Laon alors qu'il allait combattre des hérétiques à Anvers.
- Décès d'Henri II, duc de Brabant
- Julienne réfugiée à Namur reçoit l'aide d'Hymène de Looz
- 1249 Deuxième translation des reliques de Christine
- Guillaume de Ryckel est élu abbé des bénédictins de Saint-Trond
- 1250 Décès d'Aleydis de Schaerbeek
- Décès de Sybille de Gages
- Décès d'Élisabeth de Wans
- v. 1250 Rédaction de la *Vita Aleydis Scarembecanae*
- v. 1250 Mechtilde de Magdebourg son ouvrage *La Lumière ruisselante de la Déesse*
- Naissance de Marguerite Porète
- v. 1250/1251 Thomas de Cantimpré séjourne à Cologne où il entend Albert le Grand
- 1252 L'évêque de Cambrai recherche des hérétiques à Anvers

Isabelle de Huy persuade Julienne de s'installer à Salzinnes

- 1252-1257 Décès d'Isabelle de Huy
- 1253 Redéfinition de la vie religieuse par Henri de Suse dans la *Summa aurea*
- 1254 Décès du pape Innocent IV
- 1255 Décès de frère Jean de Montcornillon
- Paix de Bierset: après la défaite d'Henri de Dinant qui est exilé
- 1256 Hymène de Looz obtient des reliques des onze mille vierges
- L'abbaye de Salzinnes est attaquée par la population de Namur, les nonnes se dispersent et Hymène conduit Julienne à Fosses
- 1258 Décès de Julienne de Montcornillon en présence d'Hymène de Looz et d'Ermentrude, sœur de Montcornillon, enterrement à Villers
- 1258-1263 Décès de Jean de Lausanne, protecteur de Julienne de Montcornillon
- 1260 Le Chapitre général de l'ordre cistercien limite le nombre de communion à sept fois dans l'année
- v. 1260 Rédaction de la *Vita Idae Lewensis*
- v.1261-1264 Rédaction de la *Vita Juliane de Corelion*
- 1261 Le Chapitre général de l'ordre cistercien abroge la communion sous les deux espèces.
- 1262 Début du pontificat d'Urbain IV
- Élection de Philippe à l'abbatit de Clairvaux
- Décès de Godefroid Pacôme, moine de Villers
- ap. 1262 Décès d'Ide de Gorsleeuw
- 1263 Décès d'Hugues de Saint-Cher
- Décès de Gobert, chevalier d'Aspremont, convers de Villers ; début de la rédaction de la *Vita Goberti de Asperimonte*
- v. 1263 Fin de la rédaction du *Bonum Universale de apibus* par Thomas de Cantimpré
- 1264 Bulle *Transiturus* d'Urbain IV qui doit faire de la Fête-Dieu une fête universelle.
- Décès du pape Urbain IV, protecteur des *mulieres religiosae*
- 1262 Décès de Jean abbé d'Afflighem

- 1266 Décès de l'abbé Joannes Onkelin, abbé d'Aulne
- 1267 Hymène de Looz devient abbesse de Flines
Béatrice de Nazareth tombe malade
Philippe de Clairvaux visite Herkenrode et rencontre Élisabeth de Spalbeek
- 1268 29 août: décès de Béatrice de Nazareth ; début de la rédaction de la *Vita Beatricis*
- v. 1265- 1270 Décès de Thomas de Cantimpré, à environ soixante-dix ans
- 1269-1288 Correspondance entre le dominicain Pierre de Dacie et la béguine Christine de Stommeln
- av. 1270 Rédaction définitive de la *Vita Ioannis Cantipratensis* par Thomas de Cantimpré
- 1270 Catherine de Parc-les-Dames reçoit des reliques des onze mille vierges de Guillaume de Ryckel
- v.1270 Rédaction du rapport sur Élisabeth de Spalbeek par Philippe de Clairvaux
- ap. 1270 Décès de Catherine de Parc-les-Dames
- 1271 Le clerc Jean de Maerlant est critiqué pour avoir exposé des points de théologie aux humbles en langue vernaculaire
- 1272 La comtesse Marguerite de Flandre fonde le premier monastère de dominicaines de Flandre à Lille.
- 1273 Décès d'Ide de Léau
- av. 1274 Traduction de la *Vita Lutgardis Aquiriensis* en moyen hollandais versifié
- 1274 Décès de Douceline de Digne
- v. 1280-1290 Traduction de la *Vita Christinae Mirabilis* en moyen hollandais
- 1285 Le duc de Brabant protège les béguines d'Anvers et d'autres lieux de son ressort
- 1288 Les statuts synodaux de Liège répètent les interdictions des *Décrétales* su sujet des femmes
- 1292 Première mention de béghard à Bâle
- 1297 Bulle *Clericis laicos* de Boniface VIII qui affirme que les laïcs sont

hostiles aux clercs.

- 1298 Constitution *Periculosa* de Boniface VIII qui impose la clôture
- v. 1299 Décès de Mechtilde de Hackeborn
- v. 1300 Décès d'Ide de Louvain
- 1301 ou 1302 Décès de Gertrude la Grande
- av. 1306 *Le Miroir* de Marguerite Porète est brûlé une première fois à Valenciennes
- 1304 Décès d'Élisabeth de Spalbeek
- 1309 Décès d'Angèle de Foligno
- 1310 1^{er} juin: Marguerite Porète est brûlée vive comme auteur d'un ouvrage réputé hérétique

ANNEXE n° 2

La présence de la parenté dans les *Vitae* de chaque *mulier religiosa*

Christine l'Admirable	8,33 %
Yvette de Huy	17,64%
Marie d'Oignies	17,02%
Lutgarde d'Aywières	4,61%
Julienne de Montcornillon	2,38%
Ide de Nivelles	6,89 %
Béatrice de Nivelles	20,58 %
Ide de Gorsleeuw	22,22%
Marguerite d'Ypres	35,29 %
Catherine de Louvain	18,18%
Aleydis de Schaerbeek	11, 11%
Élisabeth de Spalbeek	36,36%

Le décompte est établi par rapport au nombre total de contacts établis par chaque *mulier religiosa*. Sa parenté inclut la famille au sens large le père, la mère, les frères et sœurs, le mari et la belle famille.

ANNEXE n° 3

La place de la religion chez les parents des *mulieres religiosae*

Parents pieux	Parents tournés vers le siècle	Parents convertis dans la <i>Vita</i>	Indéterminé
<ul style="list-style-type: none"> • Julienne de Montcornillon (?) • Ide de Nivelles • Béatrice de Nazareth 	<ul style="list-style-type: none"> • Marie d’Oignies • Père de Lutgarde d’Aywières, et sans doute aussi sa mère • Mère de Marguerite d’Ypres Catherine de Louvain 	Yvette de Huy (conversion à la vie religieuse de sa mère v. 1180 puis de son père v. 1191)	<ul style="list-style-type: none"> • Christine l’Admirable • Élisabeth de Spalbeek • Ide de Gorsleeuw
3 cas= 27,27%	4 cas = 36,36%	1 cas = 18,18%	2 cas= 18,18 %

Le décompte est établi sur l’ensemble des *mulieres religiosae*, Aleydis de Schaerbeek exceptée dans la mesure où ses parents n’apparaissent pas dans sa *Vita*. Les parents sont ici le père et la mère.

ANNEXE n° 4

La place de la religion dans la parenté des *mulieres religiosae*

Famille pieuse	Famille partiellement pieuse	Famille tournée vers le siècle	Conversion dans la <i>Vita</i>	Indéterminé
<ul style="list-style-type: none"> • Julienne de Montcornillon ? • Ide Nivelles • Béatrice de Nazareth 	<ul style="list-style-type: none"> • Marguerite d'Ypres • Élisabeth de Spalbeek (parents? Sœurs? + Guillaume de Ryckel) • Ide de Gorsleeuw (une sœur pieuse) • Aleydis de Schaerbeek (une sœur nonne) 	<ul style="list-style-type: none"> • Marie d'Oignies • Lutgarde d'Aywières • Catherine de Louvain 	Yvette de Huy	Christine l'Admirable
3 cas= 23,07%	4 cas= 30, 76%	3 cas= 23,07%	1 cas= 7,69%	1 cas= 7,69%

Le décompte est établi sur l'ensemble des *mulieres religiosae*. Les parents sont ici le père et la mère. La parenté inclut le père, la mère, les oncles, les tantes, mais exclut les frères et sœurs comptés à part.

ANNEXE n° 5

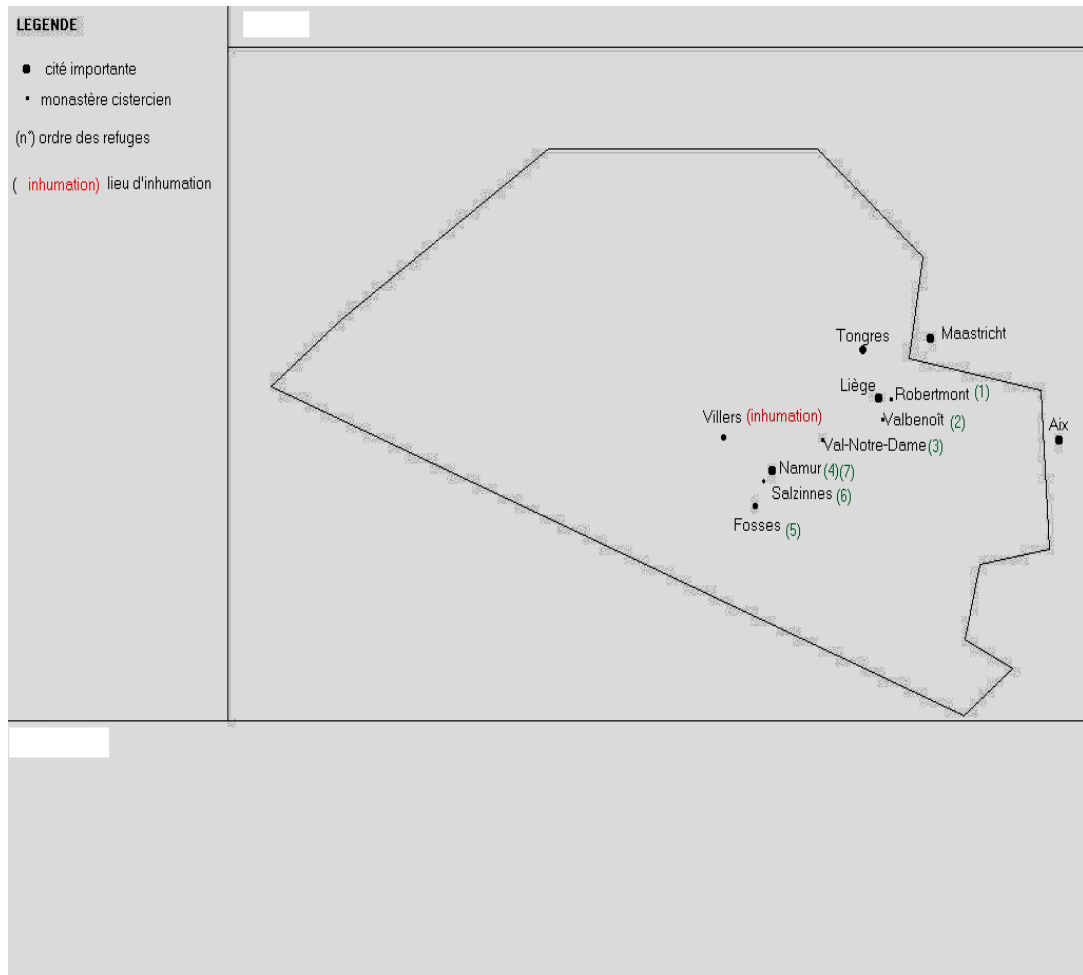
La visibilité des frères et sœurs dans les *Vitae* de chaque *mulier religiosa*

<p>Sœurs</p> <p>Elles sont plus de 16, soit plus de 80 % de visibilité</p>	<ul style="list-style-type: none"> • Christine l'Admirable (2 sœurs aînées qui ne sont pas mariées) • Lutgarde d'Aywières (une sœur aînée mariée) • Julienne de Montcornillon (une sœur aînée « sœur » à Montcornillon) • Marguerite d'Ypres (deux sœurs pas de mention qu'elles soient mariées, mais l'une d'elle accouche) • Aleydis de Schaerbeek (une sœur qui est moniale à La Cambre) • Ide de Nivelles (2? sœurs pas de mention de mariage ni d'entrée au monastère) • Béatrice de Nazareth (3 sœurs religieuses) • Ide de Gorsleeuw (deux sœurs, dont une est soit recluse, soit nonne cistercienne) • Élisabeth de Spalbeek (des sœurs plus jeunes qu'elles, mais le nombre est inconnu- on compte donc au moins 2)
<p>Frères</p> <p>Ils sont 4, soit 20 %</p>	<ul style="list-style-type: none"> • Marie d'Oignies (2 frères religieux) • Béatrice de Nazareth (deux frères religieux).
<p>Aucun frère ou sœur mentionné</p>	<p>Catherine de Louvain</p>

Le décompte est établi par rapport au nombre total de contacts établis par chaque *mulier religiosa*. Le nombre total de frères et sœurs est estimé à 20 - sachant que le nombre de sœurs biologique n'est pas toujours fourni par l'hagiographe.

ANNEXE n° 6-bis

La fuite de Julienne de la léproserie de Montcornillon



ANNEXE n° 7

Les individus présents dans chacune des *Vitae* des premières *mulieres religiosae* et des saints hommes contemporains

Avertissement

Comme certains individus ne sont pas désignés avec précision, il n'est pas toujours évident de déterminer leur identité et de compter dès lors le nombre de personnes dans l'entourage des *mulieres religiosae* et des *viri Dei*. Quand nous avons cru pouvoir repérer des doublons, nous les avons comptés pour un. Par ailleurs, seuls les individus dont le sexe est précisé ont été pris en compte.

On tient compte du père et de la mère dans la mesure où ils semblent avoir un rôle important dans l'enfance de la *mulier religiosa*, contrairement à Christine et Julienne toutes deux orphelines, où ils ne sont pas comptés.

L'horizon social de Christine l'Admirable à partir de la *Vita Christinae Mirabilis*

Hommes	Femmes
Jacques de Vitry Prêtre de Saint-Christophe de Liège Un autre prêtre de Liège Un prêtre qui prend soin d'elle Un homme chargé de la capturer Un médecin de Liège Des personnes religieuses hommes de Saint-Trond (?) Un homme particulièrement mauvais Le clergé Louis comte de Looz Les chevaliers du comte Duc de Limbourg Prêtre de Saint-Trond, puis Thomas abbé bénédictin de Saint-Trond Les clercs de Saint-Trond	Deux sœurs de sang Des personnes religieuses femmes de Saint-Trond (?) Bénédictines de Sainte-Catherine Une bénédictine de Saint-Trond Une nonne bénédictine de Saint-Trond qui a apostasié Epouse d'un chevalier Recluse Juette de Looz Béatrice, une moniale de Sainte-Catherine Une femme malade du voisinage de Sainte-Catherine
Total: 14 = 58.33%	Total: 10 = 41.66%
Laïcs : 6 = 25 %	Laïque : 4= 16.66% Dont parenté: 2 = 8.333%
Aristocratie : 4 : 16.67%	
Clercs : 7= 29.16% dont ecclésiastiques de Saint-Trond : 3=12.5%	Religieuses ou béguines : 5 =20.83%
	dont moniales : 4 = 16.66% dont moniales bénédictines de Sainte-Catherine de Saint-Trond : 4 =16.66%

	dont béguines : 1 =4.16%
Ordre bénédictin : 1+ 4=5 = 20.83%	
Béguine: 1= 4.16%	

Total: 24 = 100%

L'horizon social d'Yvette de Huy à partir de la *Vita Ivettae* et de la *Vita Abundi*

Hommes	Femmes
Jean de Floreffe, abbé prémontré	Mère, convertie à une vie religieuse après 1180
Père, converti à une vie religieuse après 1190, puis finit sa vie comme cistercien à Villers	Une certaine Marguerite de la communauté de Huy
Prétendants pour épouser Yvette en 1 ^{ères} noces, puis en 2 ^e noces	Une recluse dans une cellule à côté de celle d'Yvette
Amis de son père	Une jeune fille enfermée avec Yvette dans la même cellule, sa compagne de cellule
Un jeune garçon de la ville, fiancé et époux	Jeunes vierges de la léproserie qu'Yvette forme, ses filles, dont une qui est convoitée par un prêtre de la communauté ; dont une est plus mûre d'esprit ; dont une cherche à plaire au prêtre pendant la messe ; dont une vient de Hubrikurt et qu'Yvette a arraché au mariage
Un fils aîné, moine cistercien à Orval	Une jeune fille adoptée comme fille spirituelle
Un fils cadet, moine cistercien au monastère des Trois-Fontaines	Une femme pécheresse
Radulphe de Zahringen, évêque de Liège	Une femme pécheresse qui devient lépreuse
Un amoureux, du lignage de son mari	Une vieille femme prend soin de ses fils et de sa maison
Abbé cistercien (Orval)	Une certaine femme honnête et religieuse
Prêtres confesseurs	Une vierge qui veut devenir recluse
Hommes lettrés	
Trois prêtres de la léproserie, dont un tenté et muté ; un autre lui refuse la communion	
Un jeune prêtre	
Chef sacristain de l'église de Huy, pécheur (par biais messenger)	
Un diacre de l'église de la Vierge de la ville de Huy, usurier	
Un jeune frère de l'ordre prémontré, fils spirituel	
Deux jeunes clercs	
Un prêtre pécheur qui promet de devenir	

cistercien Un jeune moine, dont elle est l'amie et la familiale Un certain moine de ses familiers Abond, encore jeune homme, qui veut changer de mode de vie. Il devient cistercien à Villers	
Total: 23 = 67.64%	Total: 11=32.35%
Laïcs : 6= 17.64% dont parenté : 3=8.8%	Laïques : 4 = 11.76% dont parenté: 1= 2.94%
Clercs : 19= 55.88% Dont ecclésiastiques de la ville de Huy : 2= 5.88%	béguines: 7= 20.58% recluses : 3 = 8.8% vierges de la léproserie de Huy : 3= 8.8%
Clergé séculier : 7 (+ 2 clercs ?) = 20.58% Clergé régulier : 9= 26.47%	
Ordre bénédictin : Neufmoustier	
Ordre cistercien : 5(+1 vœu d'entrer chez les cisterciens)= 14.70%	
Chanoines prémontrés : 2= 5.88%	
Parenté (père, mère, fils), mari et lignage de son mari: 6 = 17.64%	
Laïcs hommes et femmes : 6+4= 10= 29.41%	

Total: 34 = 100%

L'horizon social de Marie d'Oignies : à partir de la *Vita Mariae Oigniacensis* et du *Bonum Universale de Apibus*

Hommes	Femmes
Jacques de Vitry	Une de ses amies, béguine?
Foulques de Toulouse	Une « sœur » d'Oignies
Confesseurs (clercs séculiers ? réguliers ?)	Une veuve de Willambroux (<i>post-mortem</i>)
Les cisterciens (lais ? moines ?)	sa fille Marguerite de Willambroux, une vierge dévote
Frères d'Oignies	Les sœurs de Marguerite de Willambroux
Évêque	Sa mère
son père	La mère du prieur d'Oignies
Ses deux frères charnels moines cisterciens	Sa belle-mère
Son mari Jean (semi-religieux)	Une mère avec son enfant malade
Son beau-père	Un groupe de vierges de Manne
Un de ses amis intimes	Les communautés de vierges de Nivelles
Guy, chantre de l'église de Cambrai et un compagnon de voyage	Une recluse de Willambroux, Heldewide
Jean de Dinant	Femmes pieuses de Liège
Richard de Manechant	Une femme noble ancienne épouse du duc de Louvain
Un clerc d'Oignies, appelé Lambert, chanoine	Les religieuses de Nivelles
Un prêtre de Nivelles, appelé Guerric	Sa servante (laïque ?)
Guy de Nivelles prêtre	Une épouse acariâtre
Jean de Nivelles chanoine	
Chevalier de sa parenté, Yvan de Soignes, converti	
Un abbé cistercien	
Un moine cistercien	
Un ami de Jacques de Vitry, parti en	

croisade clerc ? Prieur d'Oignies, Gilles Un ancien moine (donc mort) Conrad d'Urach, abbé de Villers Un ami Un frère d'Oignies Chanoine de l'église de Sainte Gertrude Prêtre de Lillois Un saint moine cistercien (vision <i>post-mortem</i>)	
Total 31 = 64,58%	Total 17 = 35,41%
Laïcs : 3 = 6,25%	Laïques 8 = 16.66% %
Aristocratie : 2 = 4.16%	
Religieux ou semi-religieux : 26 = 54,16% Semi-religieux : 1 = 2,08% Clergé séculier : 6 = 12,5% Chanoines réguliers d'Oignies : 6 = 12,5% Moines : 7 = 14.58% Cisterciens : 7 = 14.58%	Béguines : 7 = 14.58% Vierges communautaires : 5 = 10,41% Recluses : 2 = 4.16%
Parenté (parenté, belle-famille et mari) : 8 = 16.66%	
Ordre cistercien : 7 = 14.58% %	
Semi-religieux et béguines : 1 + 7 = 8 = 16.66%	
Chanoines réguliers (Oignies et autres) : 7 = 14.58%	

Total: 48 = 100%

L’horizon social de Marie d’Oignies à partie du *Vita Mariae Oigniactensis*
Supplementum

Hommes	Femmes
<p>Rénier, un homme noble et dévot</p> <p>Gilles, prieur des chanoines d’Oignies</p> <p>Un marchand de Nivelles, son fils spirituel</p> <p>Frère André, lai à Oignies – elle le rencontrer alors qu’il n’est pas religieux</p> <p>Hugolin, cardinal d’Ostie et pape sous le nom de Grégoire IX (<i>post-mortem</i>)</p>	<p>La mère du prieur d’Oignies, qui est très âgée</p>

L'horizon social de Lutgarde d'Aywières à partir de la *Vita Lutgardis Aquiriensis* et du *Bonum Universale de Apibus*

Hommes	Femmes
Thomas de Cantimpré (chanoine puis frère dominicain)	Mère
Père	Une matrone noble et dévote
Un jeune homme aisé la courtise	Sa sœur (aînée ?)
Un jeune chevalier qu'elle repousse et qui tente de l'enlever	nourrice
Un domestique qui tue sa femme	moniales de Sainte-Catherine
Frère Bernard	Recluse de Looz (Julette)
Hugues de Pierrepont (consécration des vierges)	Une moniale présente à la consécration
Un homme simple et saint présent à la consécration ?	Christine l'Admirable
Abbé de Saint-Trond (baiser de paix)	Une béguine
Jean de Lierre prédicateur	Marie de Raive, première prieure d'Aywières
Jacques de Vitry chanoine puis prédicateur	Sybille de Gages
Simon de Foigny, abbé cistercien	Sœurs d'Aywières
Un certain homme plein de sainteté ?	Sœur Yolande, moniale d'Aywières
Innocent III (<i>post-mortem</i>)	Marie d'Oignies
Un ami séculier	Deux nonnes dont l'une est cistercienne – les deux sans doute ?
Simon d'Aulne	Abbesse Agnès d'Aywières
Amis	Une certaine sœur (Aywières ?)
Baudouin de Barbençon (Aywières, Oignies)	Une jeune nonne d'Aywières
Un prêtre monastique (moine prêtre ?)	Sœur Élisabeth
Un moine d'Afflighem	Sœur Mechtild
Jean d'Afflighem abbé, accompagné d'un	Une jeune moniale d'un monastère cistercien
	Une cistercienne de Parc-les-Dame, Beatrijs van Dendermonde
	Marie duchesse de Brabant

<p>homme</p> <p>Chevalier Thiemer de Rogenies (puis moine à Afflighem)</p> <p>Un prêtre religieux</p> <p>Godefroy fils d'un seigneur</p> <p>Jourdain de Saxe</p> <p>Frère lai d'Aywières</p> <p>Maître Guiard, évêque de Cambrai</p> <p>Frère lai d'Afflighem, Guillaume</p> <p>Dom Alard, chapelain d'Aywières (<i>post-mortem</i>)</p>	<p>Une jeune recluse de Court Saint Etienne</p> <p>Une femme francophone (laïque?)</p> <p>Une nonne (post mortem) d'Aywières</p> <p>Élisabeth de Wans (<i>post-mortem</i>)</p> <p>Une nonne d'Aywières (<i>post-mortem</i>)</p> <p>Prieure d'Aywières, Ode</p> <p>Nonne Ode d'Aywières (<i>post-mortem</i>)</p> <p>Marie d'Andenne, nonne d'Aywières (<i>post-mortem</i>)</p> <p>Hawide/Hadewijch, abbesse d'Aywières</p> <p>Matrone parturiente (<i>post-mortem</i>)</p>
Total 30 = 46.15%	Total 35 = 53.8%
<p>Laïcs : 7 = 10.76 %</p> <p>Religieux : 19= 29.23%</p> <p>Clergé séculier (en incluant les prédicateurs) : 6= 9.23%</p> <p>« Clergé » régulier (en incluant les frères lais):11= 16.92%</p> <p>Prédicateurs (prédicateur et frère prêcheur): 4= 6.15%</p> <p>Chanoines réguliers : 2=3.076%:</p> <p>Abbés : 3= 4.61%</p> <p>Moines (incluant les chefs) : 9 = 13.84%</p> <p>Frères convers:3=4.61%</p> <p>Dominicains : 3 =4.61%</p> <p>Bénédictins : 5 = 7.69%</p> <p>Cisterciens : 3 = 4.61%</p>	<p>Laïques : 7 = 10.76%</p> <p>Religieuses ou béguines : 26=40%</p> <p>Béguines : 5 = 7.69%</p> <p>Dont recluses : 3 = 4.61%</p> <p>Moniales (incluant les chefs) : 22 = 33.84%</p> <p>dont moniales bénédictines : 1=1.53%</p> <p>dont moniales cisterciennes : 20= 30.76%</p> <p>dont moniales d'Aywières : 16= 24.61%</p> <p>dont personnel dirigeant d'Aywières : 4= 6.15%</p>

<p>dont moines cisterciens (dont chef): 1= 1.53%</p> <p>dont frères convers cisterciens : 2= 3.07%</p> <p>Personnel masculin d'Aywières : 3= 4.61%</p> <p>Personnel masculin d'Afflighem : 4= 6.15%</p> <p>Personnel masculin d'Aulne : 1= 1.53%</p> <p>Personnel masculin de Foigny : 1= 1.53%</p>	
Parenté : 3 = 4.61%	
Aristocratie : 8	
<p>Ordre bénédictin : 6= 8.8%</p> <p>Ordre cistercien : 23 = 35.38%</p> <p>Ordre dominicain : 3 = 4.61%</p>	
Béguines : 5 = 7.69%	
Oignies (chanoines et recluses) : 3 = 4.61%	

Total 65 = 100%

L'horizon social de Julienne de Montcornillon à partir de la *Vita Juliane de Corelion*

Hommes	Femmes
Jean de Lausanne, chanoine de Saint-Martin	Ève de Saint-Martin, recluse
Un clerc	Sœur (aînée) Agnès, sœur à Montcornillon
Un prêtre	Sœur Sapience, une sœur de Montcornillon
Son confesseur à Montcornillon	Sœurs de Montcornillon : partisans et opposantes à Julienne
Godefroid, prieur de Montcornillon	Une personne très proche ?
Frère Jean de Montcornillon, rédige l'office de la fête, prieur de Montcornillon	Hymène de Loos, abbesse de Salzinnes
Hugues de Saint-Cher (rencontré?)	Une amie
Robert de Thourotte, évêque de Liège	Une personne de vie vénérable ?
Nouveau et mauvais prieur de Montcornillon	Sœur Ozile de Montcornillon
Guiard de Cambrai, évêque de Cambrai	Une sœur de Montcornillon
Un frère de Montcornillon	Une jeune fille familière de Julienne ?
Jean d'Aische, archidiacre de Liège	Une femme qui lui était chère morte ?
Chantre de Fosses, chanoine de la collégiale	La sœur de cette même femme défunte ?
Gobert, moine de Villers	Une religieuse (ordre ?)
Un enfant malade	Hedewige, recluse de Saint-Remacle, près de Liège
	Cinq béguines
	Une religieuse ordre ?
	Isabelle de Huy, béguine puis sœur à Montcornillon
	Sœur d'un chanoine de Saint-Martin, Marie laïque (elle vit avec son frère)
	Une personne religieuse ?

	<p>Béguines de Namur</p> <p>Sœur Agnès, sa sœur charnelle ?</p> <p>Sœur Ozile (la même qu'Ozile de Montcornillon ?)</p> <p>Une moniale que Julienne aimait beaucoup</p> <p>Ermentrude, une sœur de Montcornillon qui la rejoint dans son exil</p>
Total: 15 =35.71%	Total: 27 =64.28%
Laïcs : 1 = 2.38%	Laïques : 1= 2.38%
Religieux et semi-religieux :14=33.33%	Religieuses et béguines : 26= 61.90%
Aristocratie : 1=	
<p>Clergé séculier : 7= 16.66%</p> <p>Clergé régulier : 6 = 14.28%%</p> <p>Dont cistercien : 1= 2.38</p>	<p>Béguines, recluses, sœurs de Montcornillon) : 15= 35.71%</p> <p>Religieuses : 4= 9.52%</p> <p>dont cistercienne : 1 = 2.38%</p>
<p>Personnel masculin de Montcornillon : 5= 11.90%</p>	<p>Béguines : 7= 16.66%</p> <p>Recluses : 2= 4.76%</p> <p>Sœurs de Montcornillon : 7= 16.66%</p>
Personnel de Montcornillon (hommes et femmes confondus) : 12= 28.57%	
Parenté : 1 = 2.38%	
Ordre cistercien : 2 = 4.76%	
Chanoine régulier : 1 = 2.3%	
Saint-Martin (chanoines, recluses, sœur d'un chanoine) : 3 =7.14%	

Total 42 = 100%

L'horizon social d'Ide de Gorsleeuw à partir de la *Vita Idae Lewensis*

Hommes	Femmes
Père, Gilbert	Mère, Ide
Un prêtre	Sœur, Catherine, une cistercienne ?
Les assistants du prêtre	Une autre sœur
Un certain homme religieux	Recluses et béguines
	Une sœur de La Ramée
	Une certaine sœur de La Ramée
	Une certaine sœur de La Ramée
	Une certaine nonne
	Une certaine sœur
	La sœur qui lui associée
	Certaines moniales
	Une moniale
	Une des sœurs
	Une certaine moniale
Total: 4 =22.22%	Total: 14 = 77.77%
Laïcs (hommes et femmes) : 3=16.66%	
Parenté: 4=22.22%	
Ecclésiastiques : 2= 11.11%	
Moniales : 10 (+ 1 ?)=55.55%	

Total 18 = 100%

L'horizon social d'Ide de Nivelles à partir de la *Vita Idae Nivelensis*

Hommes	Femmes
Son père	Sa mère
Un homme pieux qui prêche aux cisterciennes	Communauté de 7 vierges de la chapelle du saint sépulcre de Nivelles, béguines de Nivelles
Homme influent nommé Gérard, qui permet à la communauté d'aller de Kerkom à La Ramée	Une tutrice de la parenté de sa mère
Chapelain du monastère de la communauté d'Ide	Sœurs de sang
Amis qui ont connu son père hommes	Une femme de Nivelles, nommé Helwide semi-religieuse
Un prêtre réputé	Marie de Heylonbineth (Marie d'Oignies ?)
Un deuxième prêtre	Une certaine Oda, malade à l'hôpital saint Nicolas, laïque
Un homme qu'elle connaît et qui est incestueux laïc	Moniales de sa communauté (Kerkom puis La Ramée)
Un jeune ancien moine, qui a quitté l'habit, laïc	Une sœur qui lui était chère, de La Ramée
Cocher	Sœur de La Ramée
Un chanoine prémontré	Sœur de La Ramée
Un prêtre fervent	Sœur malade La Ramée
Un abbé cistercien, ami d'Ide	Une femme laïque
Un homme religieux	Une jeune sœur malade, Marie d'Avesnes, de La Ramée
Un certain prêtre pieux	Une fille qui avait eu une vie religieuse
Un prêtre pieux (le chapelain du monastère de Val des vierges ?)	Une sœur accompagnée par un démon
Un autre prêtre	La Ramée
Évêque	Une femme qu'elle a connue
Un ami spirituel	Une abbesse cistercienne La Ramée
Un abbé cistercien, présent le jour de sa mort	Une femme mère d'un chanoine prémontré
Un frère lai de La Ramée	

<p>Un jeune homme qui servait à La Ramée (frère lai ?)</p> <p>Un frère dominicain</p> <p>Un garçon</p> <p>Un moine cistercien de Val Dieu</p>	<p>Une abbesse de La Ramée</p> <p>Une vieille femme laïque à l'article de la mort</p> <p>Une nonne qui l'aime beaucoup et qui l'assiste quand elle communie La Ramée</p> <p>Une nonne qui a garde pendant ses extases – la même que celle qui l'assiste quand elle communie ? La Ramée]</p> <p>Une certaine nonne de La Ramée</p> <p>Une personne (Béatrice de Nazareth alors à Florival)</p> <p>Novices cisterciennes de Val des Vierges</p> <p>Abbesse de La Ramée à son chevet</p> <p>Une nonne à son chevet La Ramée</p> <p>Une fille ayant une rage de dent</p> <p>Une nonne de La Ramée</p> <p>Une autre sœur de La Ramée</p> <p>Une autre nonne de La Ramée</p> <p>Une petite fille</p> <p>Une femme malade</p>
Total: 25 =43.10%	Total: 33 = 56.89%
<p>Laïcs : 5= 8.6%</p> <p>Religieux : 16=27.58 %</p> <p>Dont personnel masculin cistercien (moine, convers) : 4 = 6.89%</p> <p>dont personnel masculin prémontré 1 = 1.72%</p> <p>dont personnel masculin dominicain : 1 = 1.72%</p> <p>dont prêtres : 7= 12.06%</p> <p>dont prédicateur : 1= 1.72%</p>	<p>Laiques : 12=20.68 %</p> <p>Religieuses et béguines : 21=36.20%</p> <p>Dont béguines : 3=5.17%</p> <p>Dont religieuses cisterciennes : 18= 31.03%</p> <p>Personnel religieux féminin de Kerkom/La Ramée : 16= 27.58%</p> <p>Personnel religieux féminin de Florival : 1= 1.72%</p> <p>Personnel religieux féminin de Val-</p>

dont évêque : 1 = 1.72%	des-Vierges : 1= 1.72% Abbesses : 2 (peut-être la même ?)= 3.44%
Parenté: 4 = 6.89%	
Ordre cistercien : 4+18= 22= 37.93%	
Ordre dominicain : 1 = 1.72%	
Béguines3 = 5.17% :	

NB : il semble que quand Gossuin de Bossut parle d'une nonne ou d'une abbesse sans précision, c'est une femme de La Ramée.

Total : 58= 100%

L'horizon social de Béatrice de Nazareth à partir de la *Vita Beatricis*

Hommes	Femmes
Père, Bartolomé, convers	Une sœur charnelle à La Ramée
Frère charnel, Averbode, prémontré	Mère, Gertrude
Un frère charnel, frère lai à Florival,	une sœur charnelle Christine à Florival
Wicbert	une sœur charnelle Sybille à Florival
professeur	Béguines de Léau
Évêque	Une sœur chargée d'elle alors qu'elle est oblate à Florival
Un messager (convers cistercien ?)	Une compagne de Florival une oblate elle-aussi
Henri, un homme vénérable, connu pour sa sainteté	Compagnes de Florival (oblates aussi?)
Sacristain	Abbesse de Florival
prédicateur	Moniales de Florival
Séculiers hommes	Ide de Nivelles, à La Ramée
Un ami très cher	Nonnes de La Ramée
	Une nonne de La Ramée
	Une nonne qui était proche d'elle à Florival
	Une nonne parmi d'autres à Florival ? au Val des Vierges ?
	Les autres nonnes (de Florival ? Val des Vierges ?)
	Nonne qui était sa voisine
	Une personne dévote qu'elle aime et qui est morte (une moniale ? une béguine ?)
	Amies spirituelles
	Une nonne qui prenait habituellement soin d'elle quand elle était malade
	Vierges du voisinage de Nazareth et formées par Béatrice

	Une sœur de Nazareth Séculières femmes présentes à son décès
Total: 11 = 32.35%	Total: 23 = 67.64%
Laïcs : 2= 5.88% Religieux : 6 =17.64 % dont personnel masculin cistercien (convers, moines) : 3 = 8.82%	Laïques : 1= 2.9% Religieuses et béguines: 19 =55.88% dont béguines : 1 = 2.94% dont religieuses cisterciennes (oblates, novices, moniales, abbesses) : 18 = 52.94%
Parenté: 7 = 20.58 %	
Ordre cistercien : 21= 61.76%	
Béguines : 1 = 2.94%	

Total : 34 = 100%

L'horizon social de Catherine de Louvain à partir du *Bonum Universale de Apibus* (II, 29, 20)

Hommes	Femmes
Père Maître Rénier, prêtre illustre de Louvain Un jeune homme juif, envoyé au monastère, se convertit, puis reçoit le baptême <i>laïc</i> ? Évêque de Liège (Hugues de Pierrepont) Les clercs présents à l'action en justice (nombre inconnu) Les grands présents à l'action en justice Avocats Juges Thomas de Cantimpré	Mère Servante de maître Rénier, appelée Marthe
Total: 9 =81.81%	Total: 2 = 18.18%
Total de laïcs (hommes et femmes) : 7= 63.63%	
Parenté: 2 = 18.18%	
Laïcs : 5 = 45.45% Clercs/ Ecclésiastiques : 4= 36.36% Clergé séculier : 2= 18.18% Clergé régulier : 1= 9.09%	Laïques : 2:= 18.18%

Total : 11 = 100%

N.B : Comme Thomas de Cantimpré décrit surtout sa conversion et son procès et non sa vie de moniale cistercienne, il est assez évident que ce soient les laïcs qui dominant (63.63%). Cela explique sans doute aussi l'absence de nonnes, mais elle rencontre une femme religieuse dans la personne de la servante de maître Rénier, Marthe, qui participe à son éducation religieuse.

L'horizon social de Marguerite d'Ypres à partir de la *Vita Margarete de Ypres*

Hommes	Femmes
frère Siger de Lille, dominicain Oncle qui est prêtre Un jeune homme dont elle est amoureuse Un jeune garçon qui fait la vaisselle Dominicains de Lille Prêtre qui connaît bien Marguerite	Mère Deux sœurs de sang Tante paternelle Tante maternelle Abbesse du monastère où elle est éduquée Des « gardiennes » (nourrices) s'occupent d'elle dans le monastère : moniales ? Une dame très religieuse (béguine?) Marguerite II, comtesse de Flandre Une autre femme très pieuse une semi-religieuse ? Un groupe de femmes pieuses ?
Total: 6 =35.29% Laïcs : 2= 11.76% Religieux : 4=23.52% dont prêtres : 2=11.76% dont dominicains : 2 = 11.76%	Total: 11 =% Laïques : 6=35.29% Religieuses et béguines : 4 = 23.52% dont religieuses 2 = 11.76% dont béguines 2 = :11.76%
Parenté (hommes et femmes) : 6 = 35.29% Laïcs (hommes et femmes : 8 = 47.058% Religieux et béguines (hommes et femmes) : 8 = 47.058% Ordre dominicain : 2 = 11.76%	
Aristocratie : 1= 5,88%	
Béguines : 2 = 11.76%	

Total: 17=100%

L'horizon social d'Aleydis de Schaerbeek à partir de la *Vita Aleydis Scarembecanae*

Hommes	Femmes
Un certain homme noble âme d'un homme noble Ses amis	Le couvent de cisterciennes de La Cambre Une certaine dame (une cistercienne de La Cambre ?) Sa sœur charnelle, dame Ide, nonne cistercienne à La Cambre Une moniale (inquiète pour l'âme de son frère, prieur d l'ordre de saint Augustin Une certaine moniale à ses côtés la veille de sa mort La servante d'Aleydis
Total: 3 =33,33%	Total: 6 =66,66%
Parenté: 1= 11.11%	
Laïcs (hommes et femmes) : 2 (si la servante d'Aleydis est considérée comme cistercienne) = 22.22%	
Noblesse : 2= 22.22%	
Ordre cistercien : 5=55.55%, voire 6 avec la servante =66.66 %	

Total : 9= 100%

L'horizon social d'Élisabeth de Spalbeek à partir de la *Vita Elizabeth sanctimonialis in Erkenrode* et du *Bonum Universale de Apibus* (I, 25, 7)

Hommes	Femmes
<p>Son père (mais on le voit pas en présence d'Élisabeth)</p> <p>Guillaume de Ryckel, abbé de Saint-Trond, son parent</p> <p>Philippe de Clairvaux</p> <p>Abbé de Vauclair, qu'elle connaît et qui accompagne Philippe de Clairvaux</p> <p>Un moine de Clairvaux qui sert d'interprète</p> <p>Thomas de Cantimpré (dominicain vers 1230)</p> <p>Les domestiques du groupe de visiteurs dirigées par Philippe de Clairvaux ; l'un d'entre eux est poussé à se convertir et devient convers à Clairvaux</p> <p>Un homme noble et sa parenté qui visite Élisabeth</p>	<p>Sa mère</p> <p>Ses jeunes sœurs</p> <p>Recluse Marie de Lille</p>
Total: 8 =72.72%	Total: 3 = 27.27%
Parenté: 4= 36.36%	
Ordre cistercien : 4= 36.36%	
Ordre bénédictin : 1=9.09%	
Ordre dominicain : 1= 9.09%	
Semi-religieuse : 1= 9.09%	
Laïcs (hommes et femmes) : 6= 54.54%	

Total: 11=100%

L'horizon social de Jean de Cantimpré à partir de la *Vita Ioannis Cantipratensis*

Hommes	Femmes
Père, Alelinus	Mère, Théoberge
Henri, prêtre à Cambrai	Une matrone d'Arras (elle ne le rencontre peut-être pas)
Évêque de Cambrai, Roger	Une veuve de Douai, appelée Juette, rejoint la mère de Jean, puis sœur à
Évêque de Cambrai, Jean	Prémy
Son domestique Conrad	Anastasia de Croisilles, sœur à Prémy
Un citoyen de Cambrai qui a perdu son fils	Matilda épouse d'un noble, sœur à
Walter, compagnon de la communauté	Prémy
Mathieu, compagnon de la communauté (parenté, rang chevaleresque), prêtre	Recluse Yburge à Bellingen
Libertus, compagnon de la communauté	Une femme criminelle
Martin, compagnon de la communauté	Une veuve d'un usurier, exorcisée en vain
Hilliard, compagnon de la communauté	Une femme pécheresse
Robert, compagnon de la communauté	Marie de Champagne, comtesse de Flandre
Julian, compagnon de la communauté	Jeanne de Constantinople, fille de Marie et Baudouin
Geoffrey, compagnon de la communauté	
Fulco, compagnon de la communauté	
Walter de Flos, un noble, un hérétique	
Hugues de Oisy, châtelain de Cambrai	
Chanoines Saint-Victor de Paris	
Chanoines de Sainte-Geneviève à Paris	
Empereur Henri VI	
Matthieu, un citoyen de Cambrai	
Jean de Montmirail, noble chevalier, converti, il devient moine cistercien à Longpont	
Robert Mauvoisin, un noble chevalier converti	
Usurier Alard de la cité de Cambrai,	

<p>converti</p> <p>Diacre de la cathédrale de Cambrai, maître Adam</p> <p>Comte Baudouin de Flandre</p> <p>Un voleur endurci</p> <p>Maître Pierre de Corbeil, prêtre à Cambrai</p>	
Total: 28 =71,79%	Total: 11 =28,20%
Parenté: 2= 5,12%	
Laïcs (hommes et femmes) [en excluant les membres de la communauté à leur début) : 19=48,71%	
Dont grands laïcs : 8= 20.51%	
Ecclésiastiques 16=41.02%	
Frères de la communauté : 9= 23.07%	
Sœurs de la communauté : 4= 10.25%	

Total 39= 100%

L’horizon social d’Arnulf, convers de Villers à partir de la *Vita Arnulfi*

Hommes	Femmes
Walter, moine de Villers confesseur	Une jeune fille tombe amoureuse d’Arnulf
Nicolas, gardien de la grange	Une recluse, amie d’Arnulf
Siger, maître de grange	Une femme dévote, son amie
Gumbert, maître de grange	Théophanie, matrone de Paris (mais ils ne se rencontrent pas)
Un moine de Villers ?	La mère d’une jeune fille possédée et sa fille elle-même
Un homme dévot lui fait ses vêtements pénitentiels	Gertrude une fille dévote qui veut devenir recluse
Un ami familial lui achète des peaux de hérisson	Une certaine « servante du Christ »
Abbé Charles de Villers	
Abbé de Villers Conrad d’Urach	
abbé de Villers Walter d’Utrecht	
Abbé de Villers Guillaume de Bruxelles	
Baudouin, gêné par Arnulf pendant son sommeil pendant période de noviciat à Villers	
Un ami qui lui prête une côte de maille	
Un maître en théologie	
Un des frères convers rapporte au maître des convers qu’Arnulf ne dort pas	
Un moine cistercien d’un autre monastère, ami d’Arnulf	
Gérard moine à Larrivour	
Gérard, prêtre dévot de Sainte-Sixte à Nivelles	
Un prêtre	
Un prêtre séculier	
Un novice de Villers	

Un moine de Villers, tenté	
Un moine de Villers	
Un moine de Villers	
Un étudiant brabançon	
Un moine	
Deux jeunes clercs qui entrent ensuite dans l'ordre cistercien	
Deux jeunes laïcs, l'un devient convers à Villers, Godefroy, l'autre entre à Larrivour, Lambert	
Un moine	
Un moine	
Un moine avec des notions de médecine	
Jean illettré mais inspiré	
Jacques, un prêtre, ami très cher d'Arnulf	
Total: 36 = 83.72%	Total: 7 = 16.27%
Personnel de Villers : 16= 37.209%	
Ordre cistercien : 20=46.51%	
Femmes dévotes et béguines : 4= 9.30%	

Total: 43 =100%

L'horizon social d'Abond, moine de Villers à partir de la *Vita Abundi*, des lettres de Thomas le Chantre, et la *Vita Goberti de Asperimonte*

Hommes	Femmes
Gossuin de Bossut, chantre de Villers	Mère
Père	Sœur, Gela, moniale cistercienne à Val-
Frère, Jacques, moine à Val-Saint-	Notre-Dame
Lambert	Sœur, Marie, nonne cistercienne à La
Frère, Jean, moine à Val-Saint-Lambert	Ramée
Maître et chanoines de l'école	Sœur e, Walburge/Wiburge ; béguine
cathédrale de Newminster	Yvette de Huy, recluse
Conrad d'Urach, alors prieur de Villers	Moniales et abbess e de la Ramée
Charles, abbé de Villers	
Les moines de chœur de Villers	
Moines Bernard de Villers (apparition	
<i>post-mortem</i>)	
Jean de Nivelles (apparition <i>post-</i>	
<i>mortem</i>)	
Neveu, Jean	
Un homme dévot tenté par un amour	
charnel	
Un jeune novice de Villers tenté	
d'abandonner l'ordre	
Baudouin, frère lai de Villers, tenté de	
quitter l'ordre	
Un jeune moine de Villers mourant à	
l'infirmerie, frère Gérard	
Gobert d'Aspremont, chevalier,	
converti, envoyé à Abond par une	
béguine Emmeloth, devient cistercien à	
Villers	

Godefroid Pacôme, moine de Villers	
Total: 17 =73.91%	Total : 6 =26.08%
Parenté : 7= 30.43%	
Personnel de Villers : 10= 43.47%	
Ordre cistercien : 15= 65.21%	
Béguines : 2= 8.69%	

Total: 23 = 100%

ANNEXE n° 8

La visibilité des ordres religieux dans les *Vitae*

Visibilité de l’ordre bénédictin par rapport au nombre total de contacts

Christine l’Admirable	20,83 %
Yvette de Huy	Pas de mention
Marie d’Oignies	Pas de mention
Lutgarde d’Aywières	8,8%
Julienne de Montcornillon	Pas de mention
Ide de Nivelles	Pas de mention
Béatrice de Nazareth	Pas de mention
Catherine de Louvain	Pas de mention
Marguerite d’Ypres	Pas de mention
Aleydis de Schaerbeek	Pas de mention
Élisabeth de Spalbeek	Mention de Guillaume de Ryckel, qui est son parent (9,09%)

Visibilité de l'ordre cistercien par rapport au nombre total de contacts

Christine l'Admirable	Pas de mention
Yvette de Huy	14, 70%
Marie d'Oignies	12,76%
Lutgarde d'Aywières	35,38%
Julienne de Montcornillon	4,76%
Ide de Nivelles	37,93%
Béatrice de Nazareth	61,76 %
Catherine de Louvain	Pas de mention dans le <i>Bonum Universale de Apibus</i>
Marguerite d'Ypres	Pas de mention
Aleydis de Schaerbeek	Au moins 55,55% (uniquement des cisterciennes)
Élisabeth de Spalbeek	36,36%

Visibilité de l'ordre dominicain par rapport au nombre total de contacts

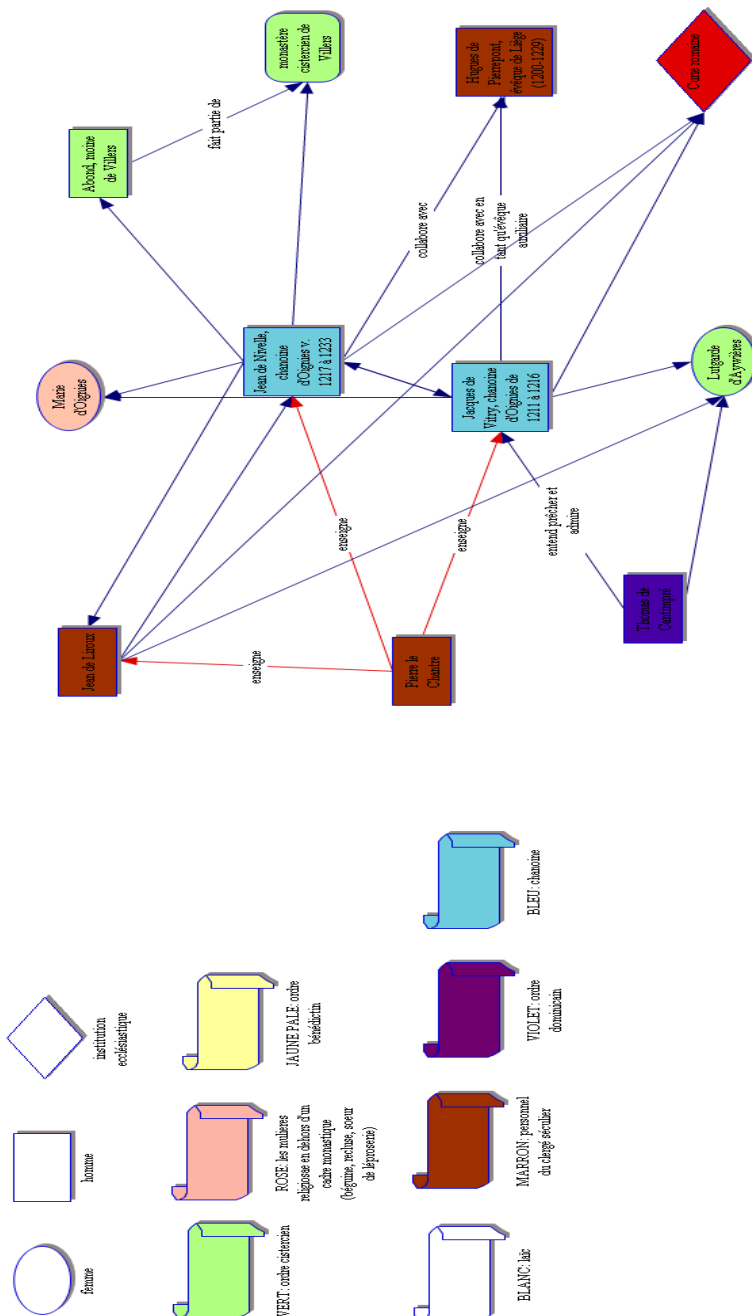
Christine l'Admirable	Pas de mention
Yvette de Huy	Pas de mention
Marie d'Oignies	Pas de mention
Lutgarde d'Aywières	4,61%
Julienne de Montcornillon	Pas de mention
Ide de Nivelles	1,72%
Béatrice de Nazareth	Pas de mention
Catherine de Louvain	Pas de mention
Marguerite d'Ypres	11,76%
Aleydis de Schaerbeek	Pas de mention
Élisabeth de Spalbeek	Thomas de Cantimpré dans le <i>BU I</i> , 25, 7 (9,09%)

Visibilité de chanoines réguliers (augustins, prémontrés) par rapport au nombre total de contacts

Christine l'Admirable	Pas de mention
Yvette de Huy	5,88% et mention de Neufmoutier (chanoines augustins de Huy)
Marie d'Oignies	14,89%
Lutgarde d'Aywières	3,076%
Julienne de Montcornillon	2,3%
Ide de Nivelles	1,72%
Béatrice de Nazareth	Pas de mention
Catherine de Louvain	Pas de mention
Marguerite d'Ypres	Pas de mention
Aleydis de Schaerbeek	Mention d'un « abbé de l'ordre de saint Augustin » (VAS II, 29) mais qu'elle ne rencontre pas personnellement
Élisabeth de Spalbeek	Pas de mention

ANNEXE n° 9

Le réseau des maîtres prédicateurs disciples de Pierre le Chantre autour des *mulieres religiosae*



ANNEXE n° 10

Les miracles effectués par Lutgarde d'Aywières d'après la *Vita Lutgardis Aquiriensis*

	<i>Miracles réalisés du vivant de Lutgarde</i>		<i>Miracles post-mortem</i>	
Type	Sur des vivants	Sur des morts	Sur des vivants	Sur des morts
Groupe	Foule : 1 miracle		Couvent d'Aywières : 1 miracle	Âmes du Purgatoire (chiffre inconnu)
Hommes	8 miracles, soit 36%	4 miracles, soit 51%	1 miracle, soit 12,5%	
Femmes	14 miracles, soit 64%	3 miracles, soit 43%	7 miracles, soit 87,5%	
Laïcs	7 miracles, soit 32%	2 miracles, soit 29%	1 miracle, soit 12,5%	
Religieux	15 miracles, soit 68%	5 miracles, soit 71%	7 miracles, soit 87,5%	
Moniales cisterciennes	5 miracles, soit 23%	1 miracle, soit 14%		
Moniales d'Aywières	6 miracles, soit 27%			
Totaux	22 miracles, soit 100%	7 miracles, soit 100%	8 miracles, soit 100%	

Cumul :

Hommes	13	31%
Femmes	22	69%
Laïcs	9	26%
Religieux	26	74%
Moniales cisterciennes	13	21%
Moniales d'Aywières	13	31%
Total	35	100%

Annexe n° 11

Le réseau social global des premières *mulieres religiosae*

Reconstituer le réseau social des *mulieres religiosae* des Pays-Bas méridionaux se fait en plusieurs étapes. Dans un premier temps, il s'agit pour chaque *Vita* permet de faire l'inventaire des individus mentionnés, en précisant leur statut et leur fonction et en distinguant ceux qui sont désignés comme ami, familial, parent spirituel et biologique, ami spirituel. Cela débouche sur la réalisation pour chaque *mulier religiosa* de « réseaux égo-centrés », qui doivent être manipulés avec d'autant plus de précaution qu'ils sont construits à partir des données de l'hagiographe.

Certains individus, femmes et hommes, apparaissant dans plusieurs de ces réseaux, on est conduit à les croiser et à les superposer pour établir des chaînes relationnelles sur un échelon plus large. Ainsi le réseau global des *mulieres religiosae* connues par des *Vitae* peut être reconstitué et éventuellement complété par d'autres documents officiels et/ou personnels.

Une « analyse structurale »⁵²² du réseau peut être ensuite envisagée, soit en retenant tous les liens sociaux possibles, soit en dressant des « frontières » au sein de la population étudiée, en excluant par exemple les liens de parenté charnelle- ce qui semble peut pertinent au regard du faible effectif de la population reconstituée.

La recherche des indicateurs de « centralité » - en comptant le nombre de liens d'un individu aux autres - doit être menée avec précaution, tout comme celle des « périphéries ». Les sources utilisées étant biographiques, l'étude paraît faussée en désignant forcément les *mulieres religiosae* comme des centres et, les individus mentionnés une seule fois dans les *Vitae* comme des périphéries. Cependant, certains individus récurrents aux différents « réseaux égo-centrés » sont porteurs d'un « capital social »: les prédicateurs disciples de Foulque de Neuilly et le personnel cistercien de Villers

⁵²² Nous empruntons le vocabulaire de l'analyse de réseaux tel qu'il est utilisé en sociologie. Claire LEMERCIER, « Analyse de réseaux et histoire », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 52-2, avril-juin 2005, p. 88-112.

Les ecclésiastiques apparaissent d'ailleurs comme des intermédiaires indispensables ou « *broker* », seul passage obligé entre deux groupes qui s'ignorent, image dont il faut également se méfier dans la mesure où les rédacteurs des *Vitae* tiennent la plupart de leurs informations d'autres hommes d'Église et cherchent à mettre en valeur le rôle et le réseau de ces derniers, et/ou celui du commanditaire de la *Vita*.

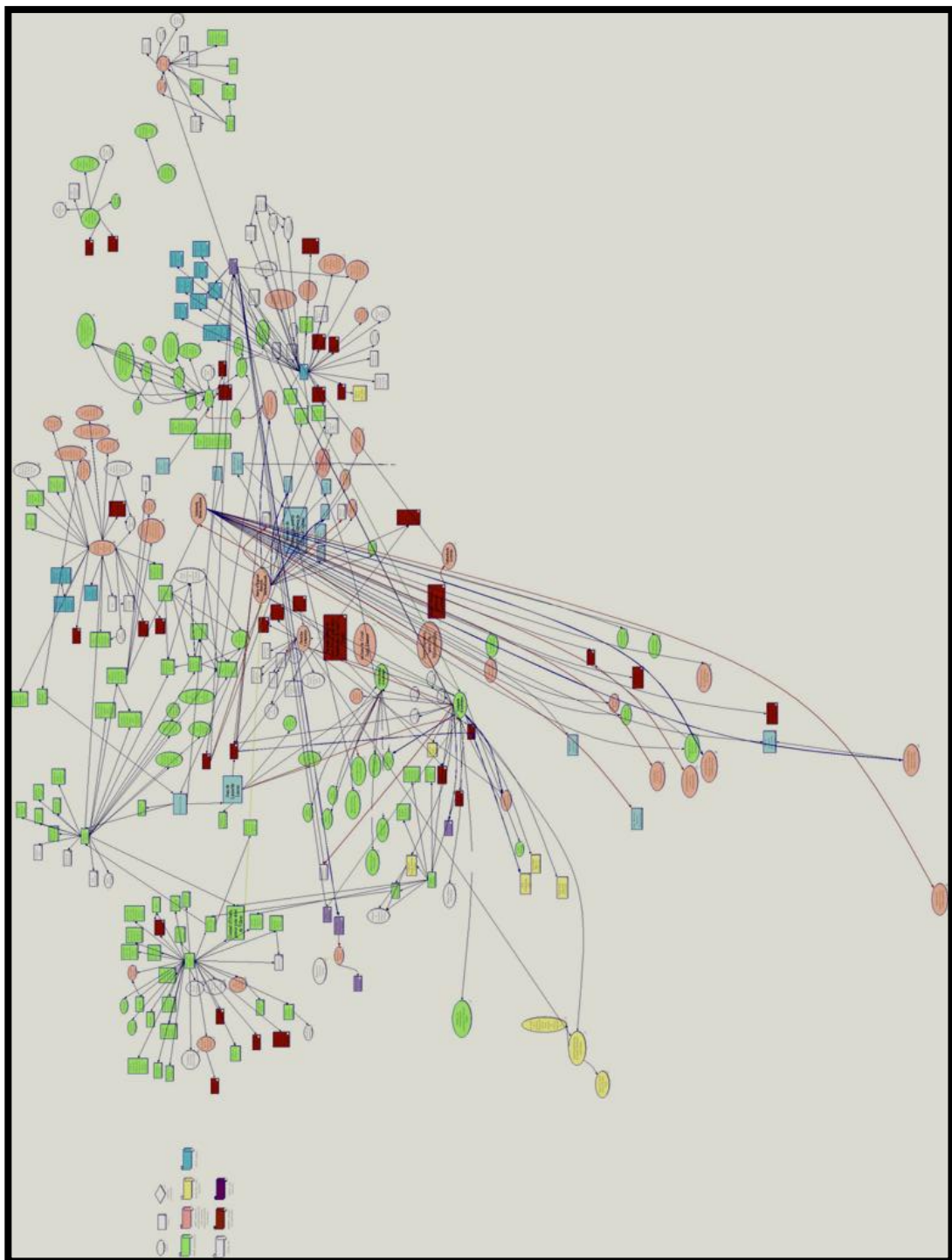
De fait, certains individus peuvent être absents de certaines *Vitae* et occuper le devant de la scène dans d'autres. Si Yvette de Huy apparaît dans la *Vita Abundi*, Abond n'est pas nommé dans la *Vita Ivettæ*, tout comme Lutgarde d'Aywières n'apparaît pas ni dans la *Vita Mariae Oigniacensis* ni dans le *Supplementum*, alors qu'elle semble être l'amie spirituelle de Marie d'Oignies d'après la *Vita Lutgardis Aquiriensis*. Le cas le plus frappant est sans doute celui de Béatrice de Nazareth qui n'a droit qu'à un bref passage de la *Vita Idae Nivelensis* alors que de longues portions de la *Vita Beatricis* sont consacrées à son guide et amie spirituel Ide de Nivelles.

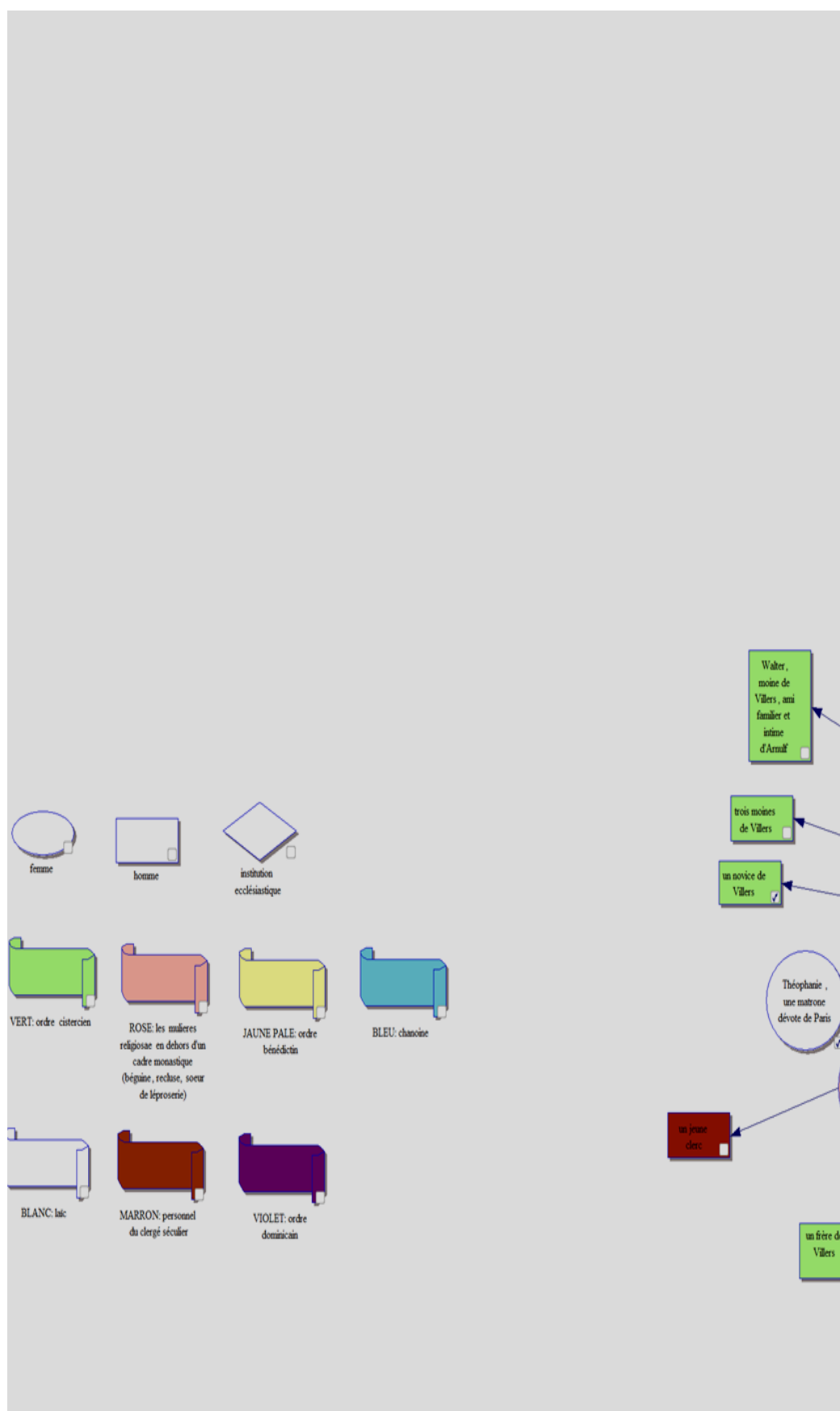
A l'échelle des groupes, l'analyse de réseau permet de définir des « cliques », c'est-à-dire des groupes cohésifs au sein desquels les connections sont plus denses et où tous les liens possibles sont réalisés. L'analyse des sources, indépendamment des unes des autres, ne permet pas de donner une réponse satisfaisante à cette question, mais en les croisant, quelques « cliques » apparaissent notamment les prédicateurs disciples de Foulque de Neuilly et le personnel cistercien de Villers, les communautés religieuses féminines et surtout les monastères de cisterciennes. Le fonctionnement de ces structures religieuses étant « oppressif » vis-à-vis des relations sociales leur apparition dans les « cliques » semble faussée.

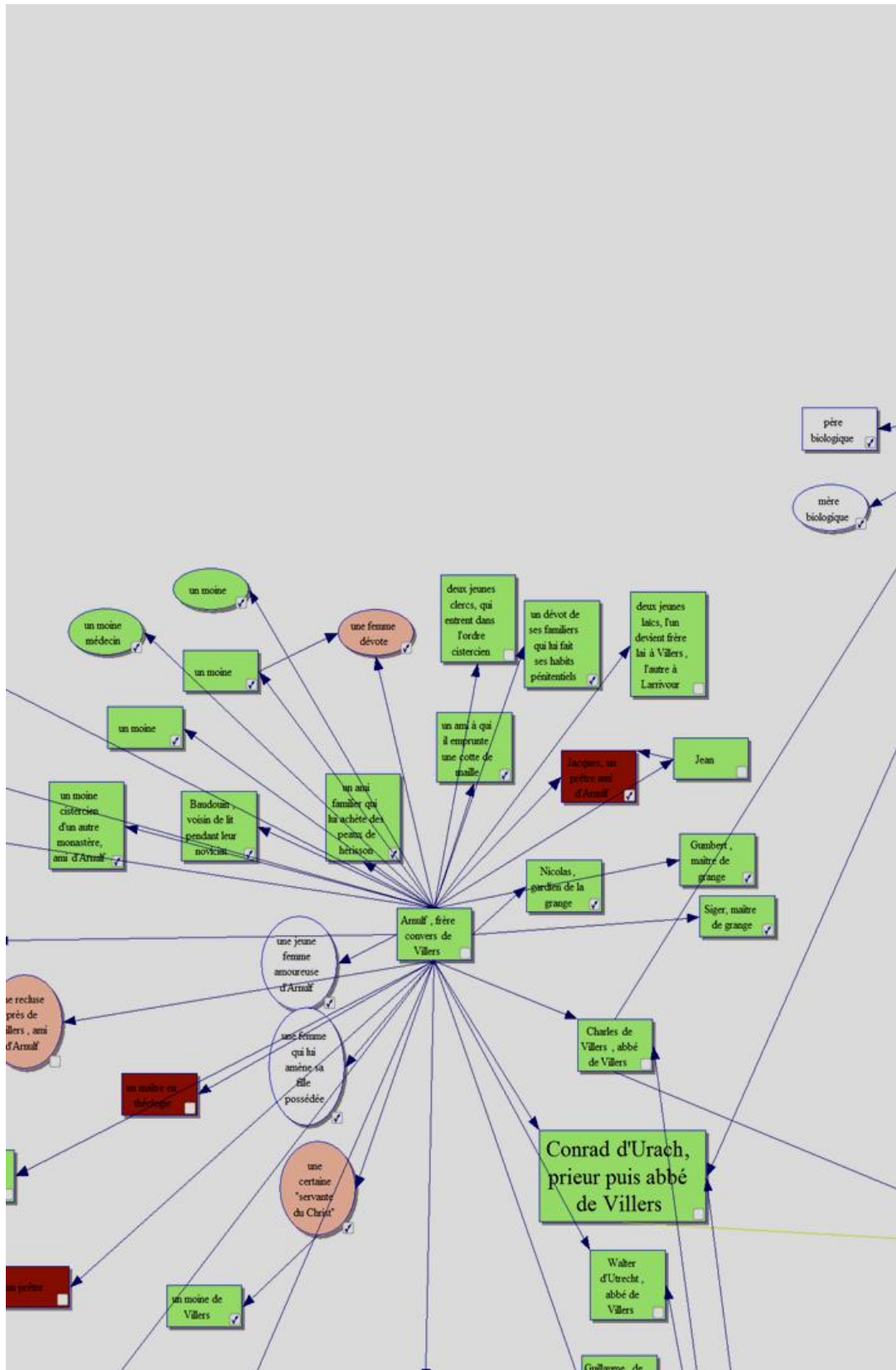
Toutes ces cliques semblent fonctionner autour d'une structure religieuse inclusive et des pratiques religieuses identiques, comme par exemple la clique des partisans de la Fête-Dieu. C'est la spiritualité et des formes de dévotion identique qui crée la cohésion de l'ensemble du réseau, c'est aussi un critère déterminant d'entrer dans le réseau. Ainsi Guy, chantre de l'église de Cambrai, est présenté par Jacques de Vitry comme un « ami et familiers de tous les dévots » (« *personarum religiosarum familiaris et amicus Guido* » VMO I, 13). C'est entre femmes que les liens semblent les plus cohésifs, comme c'est le cas du réseau féminin autour de Julienne de

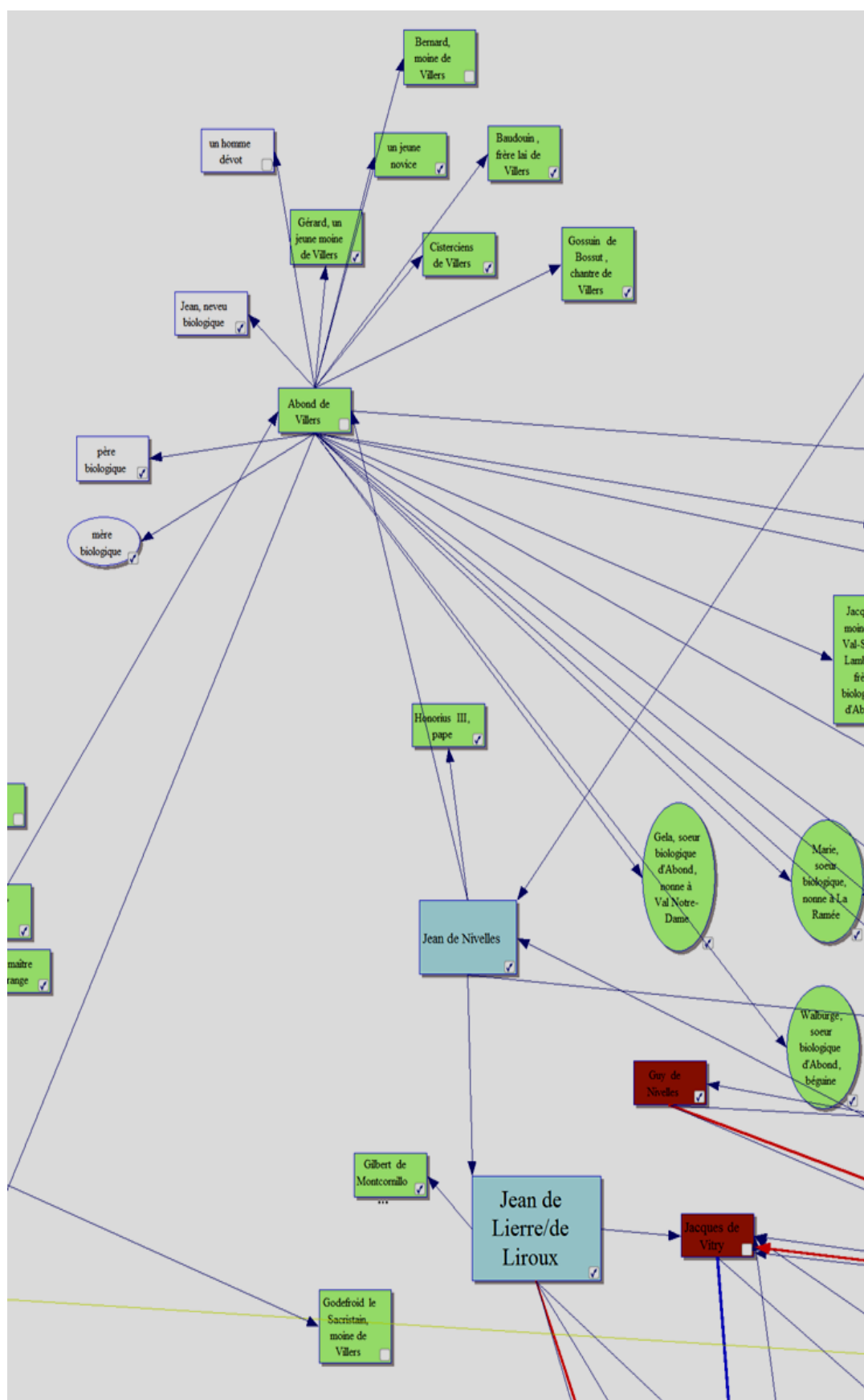
Montcornillon.

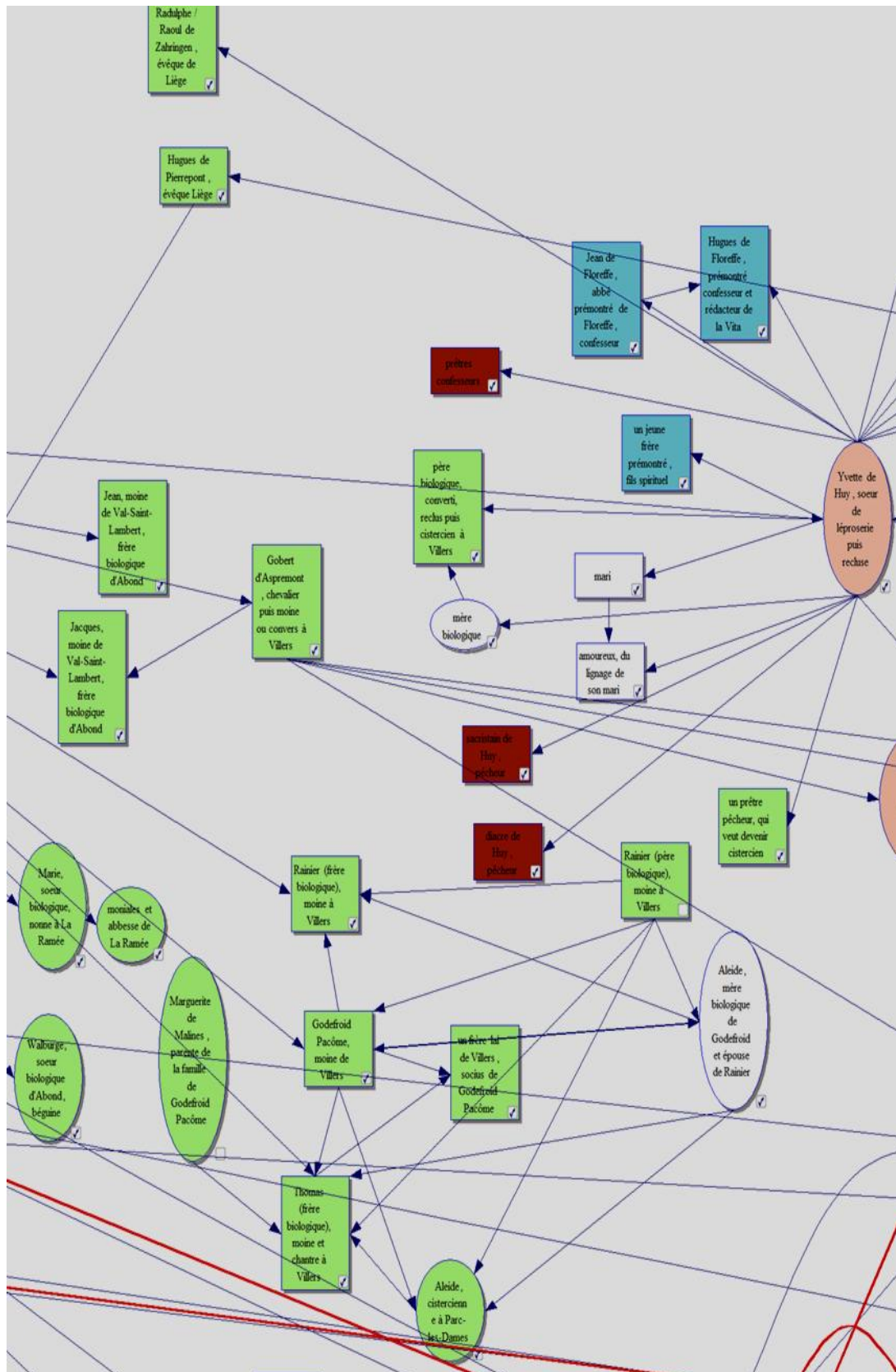
Le bilan de cette « analyse structurale » est mitigé: les sources utilisées semblent biaiser tout examen scientifique et met l'historien de la sociabilité des *mulieres religiosae* à la merci de ce qu'en écrit l'hagiographe. Mais c'est justement la mise en scène littéraire de cette sociabilité qui peut relancer le questionnement historique, en se penchant sur la place que les rédacteurs des *Vitae* accordent justement dans leurs œuvres hagiographiques à ce thème.

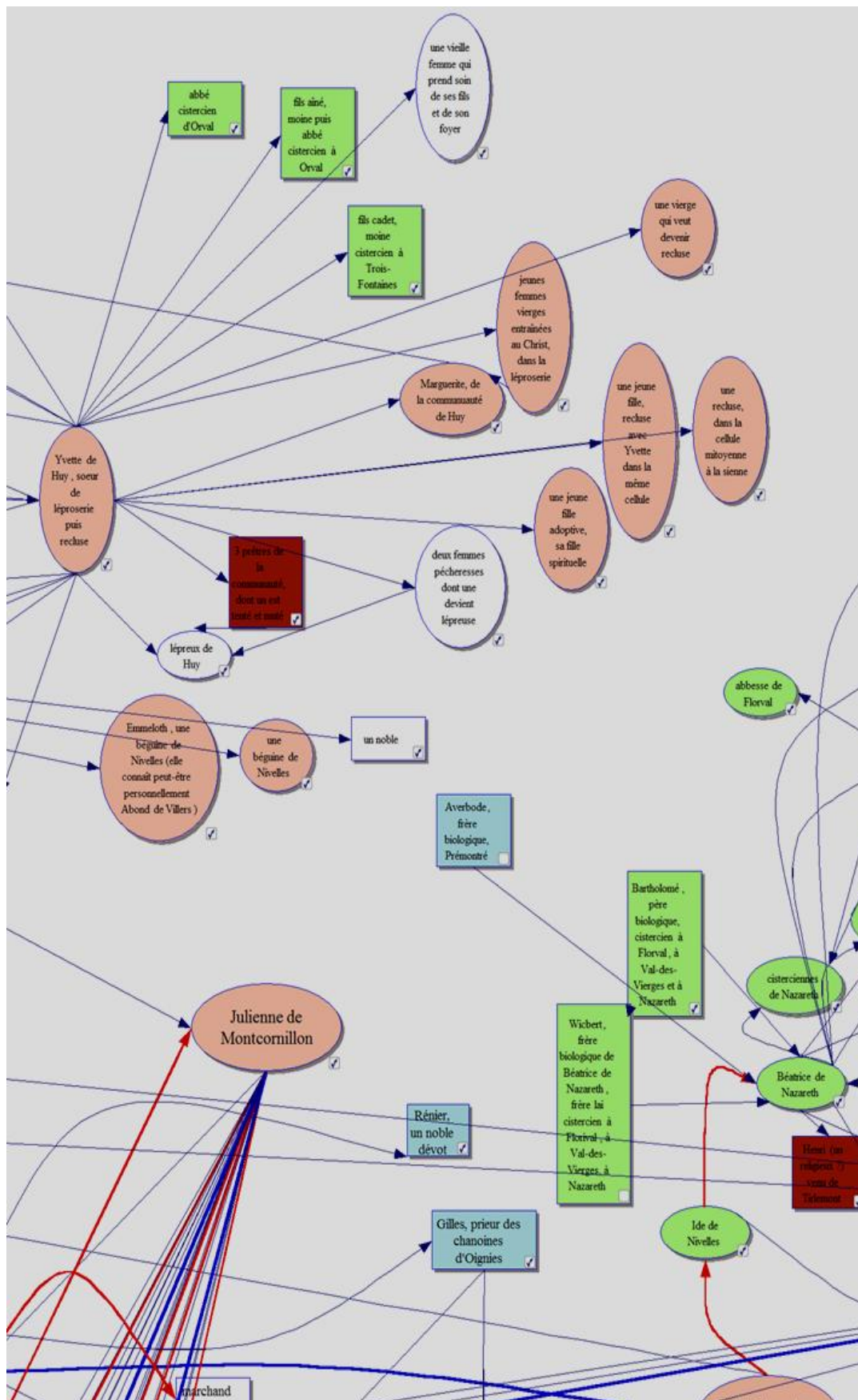


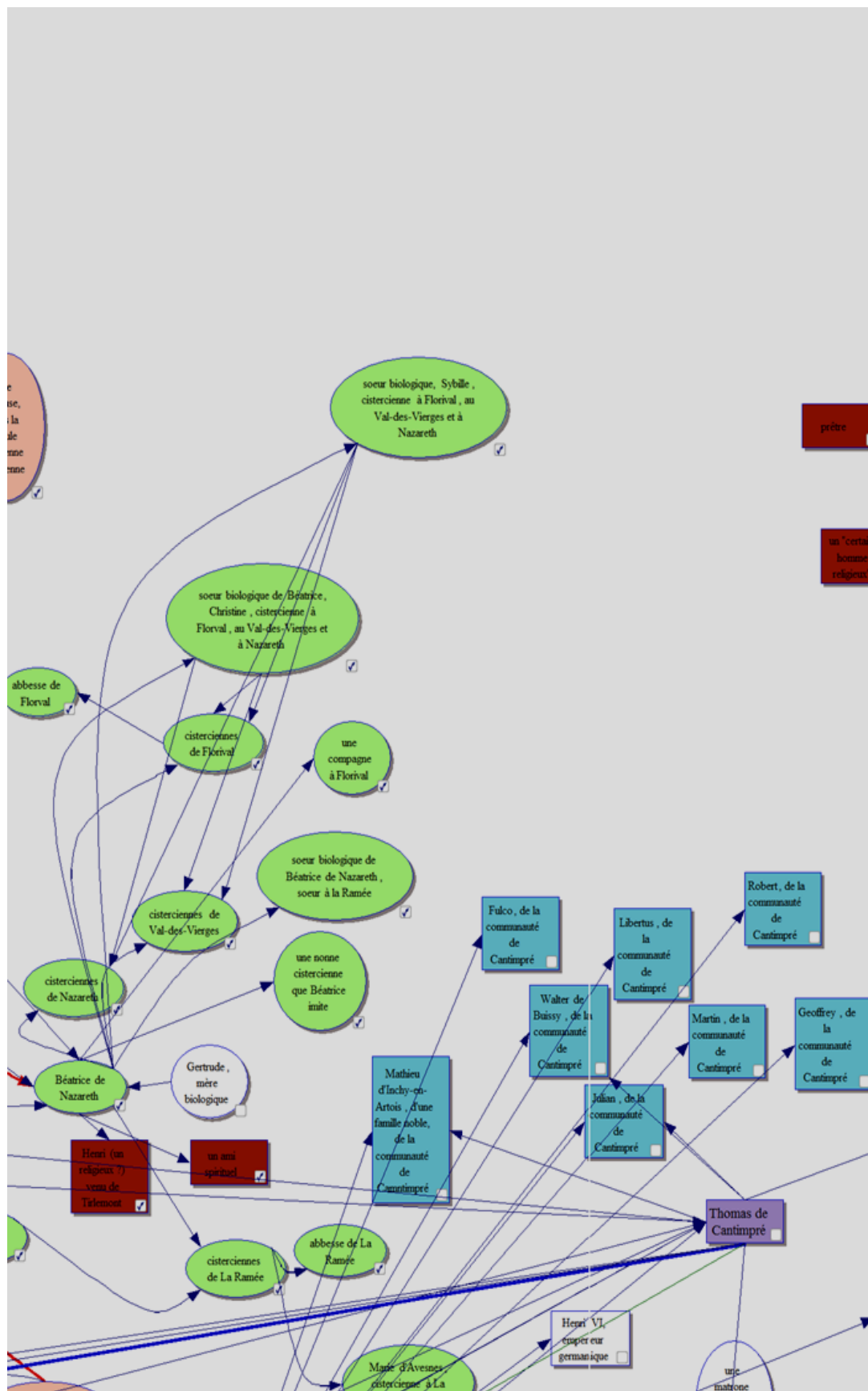


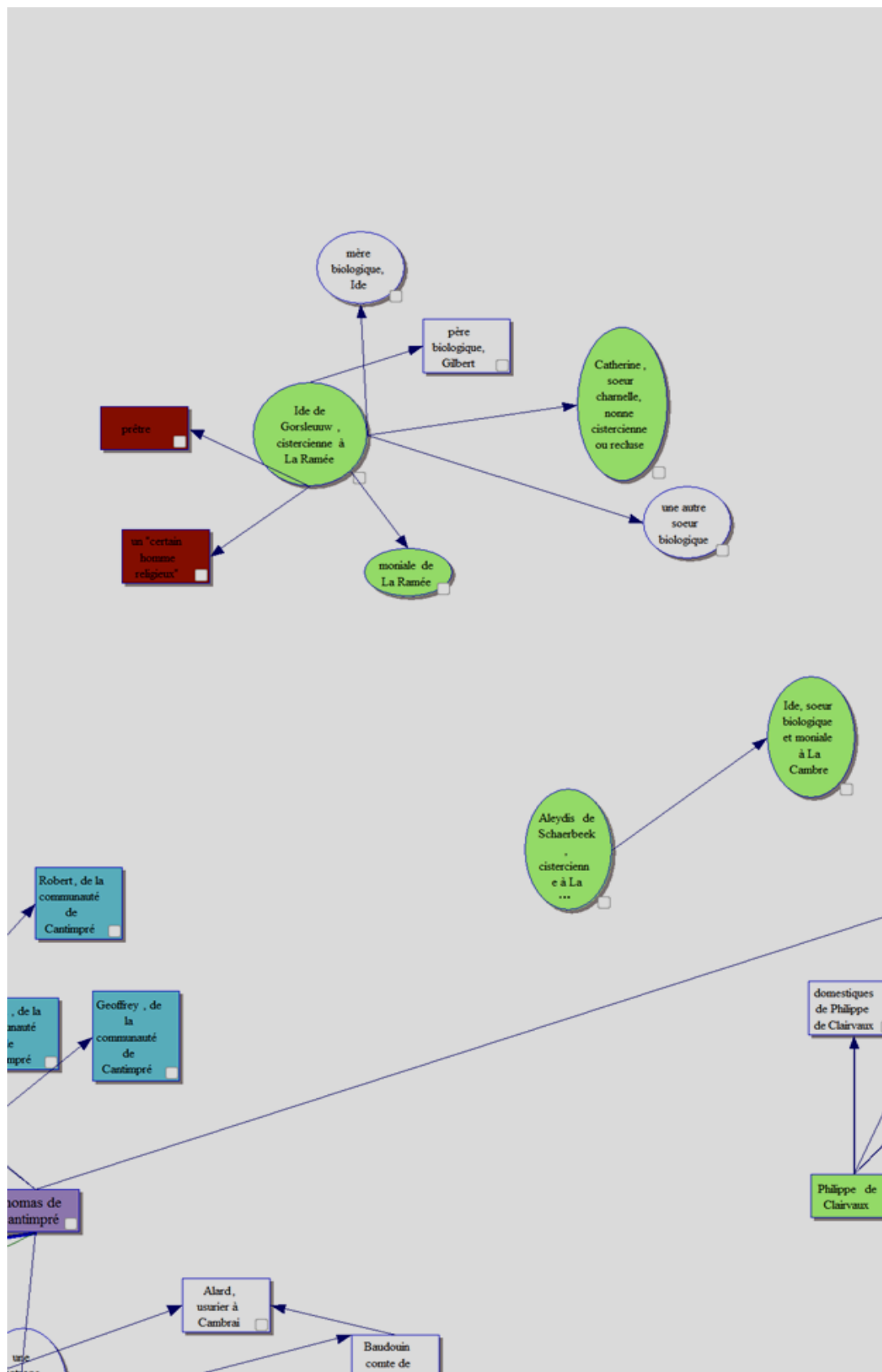


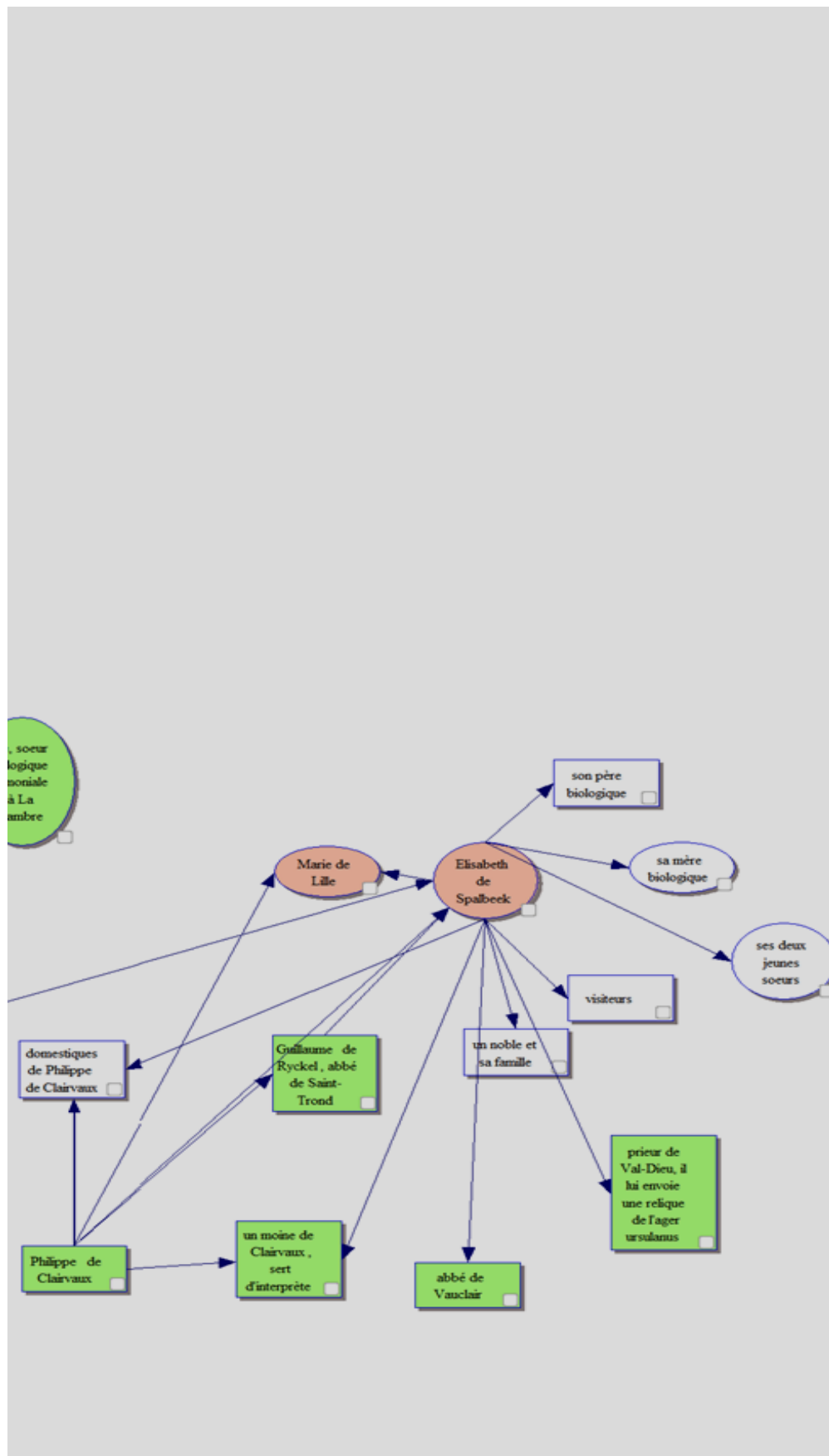


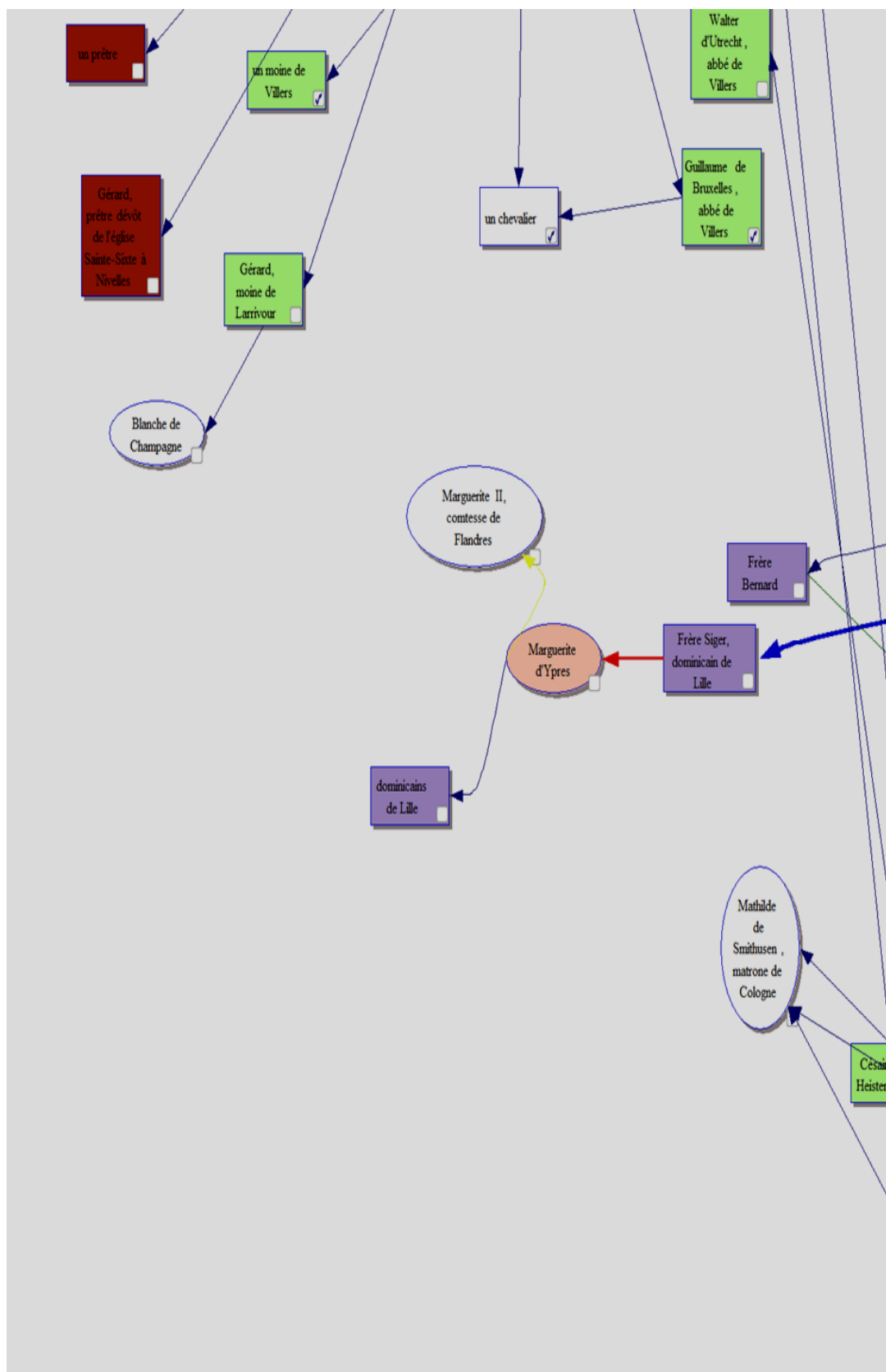


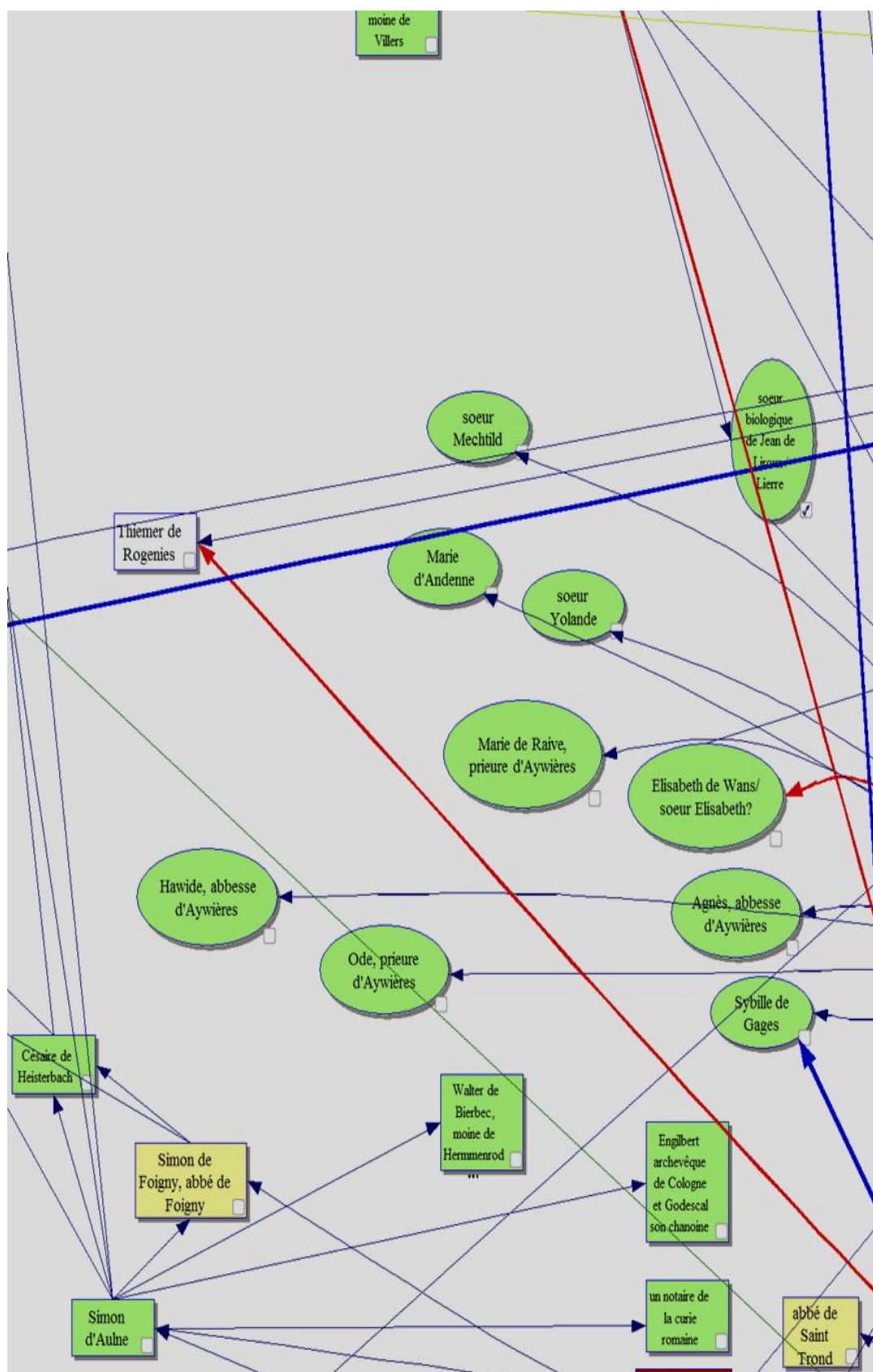


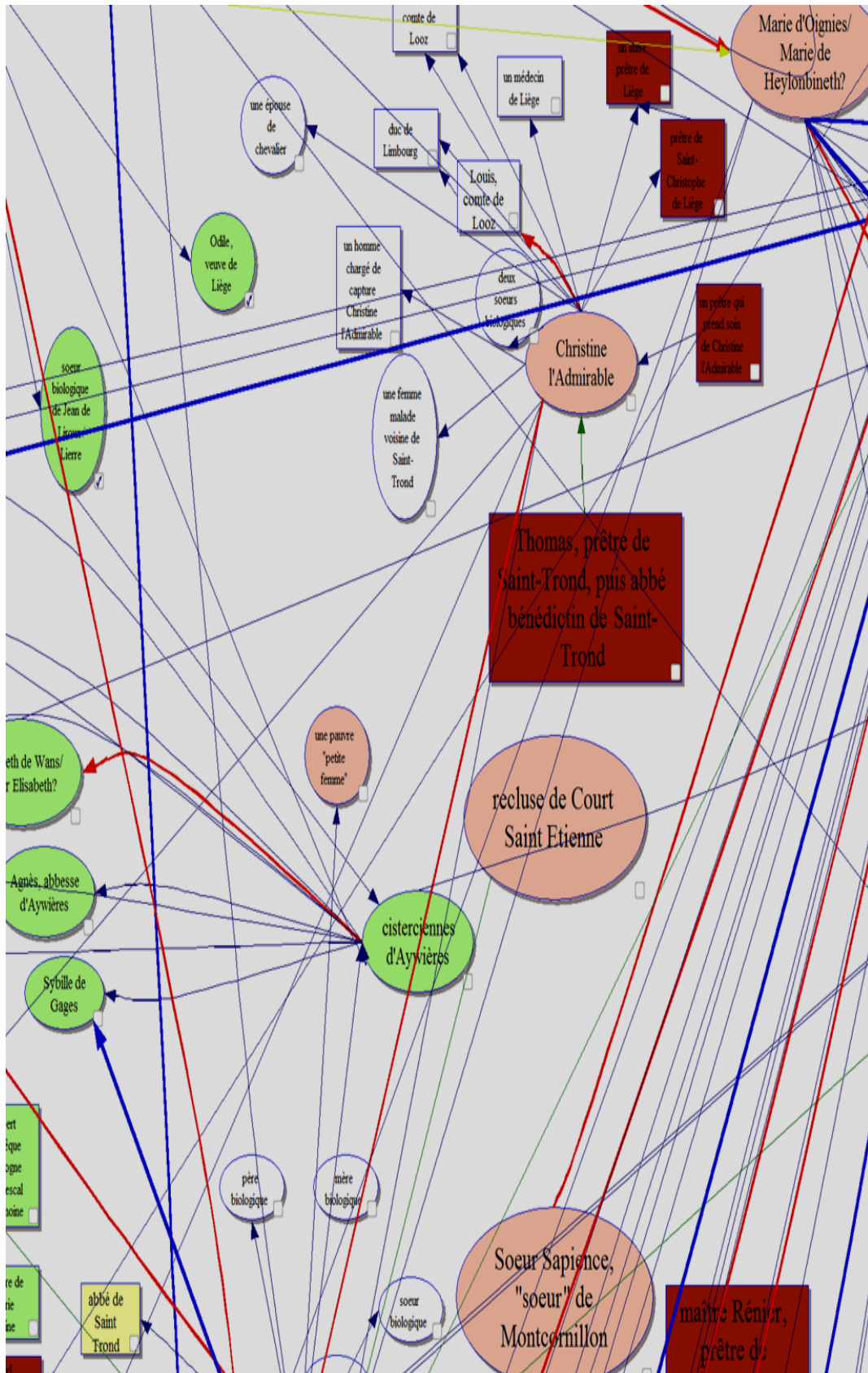


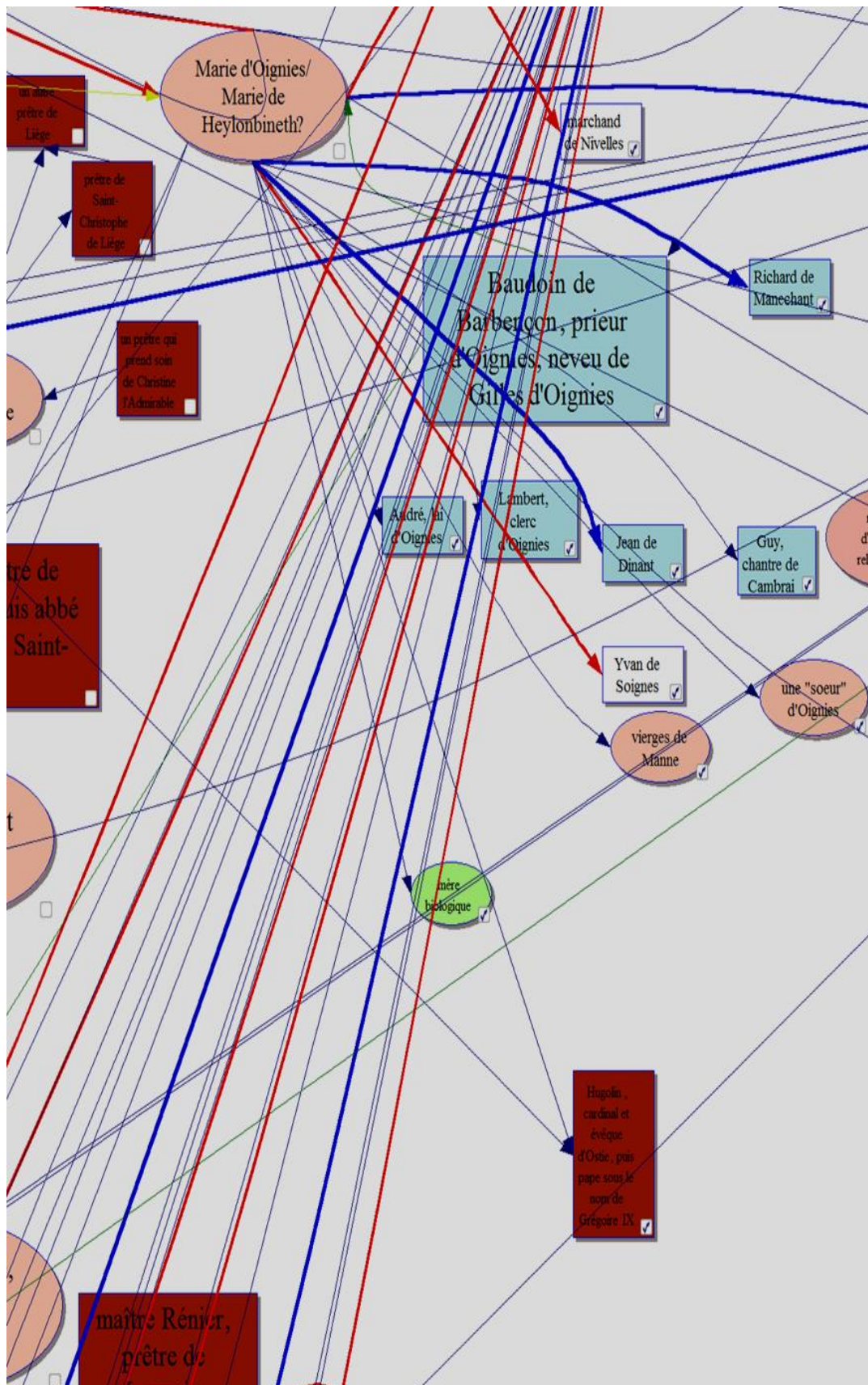


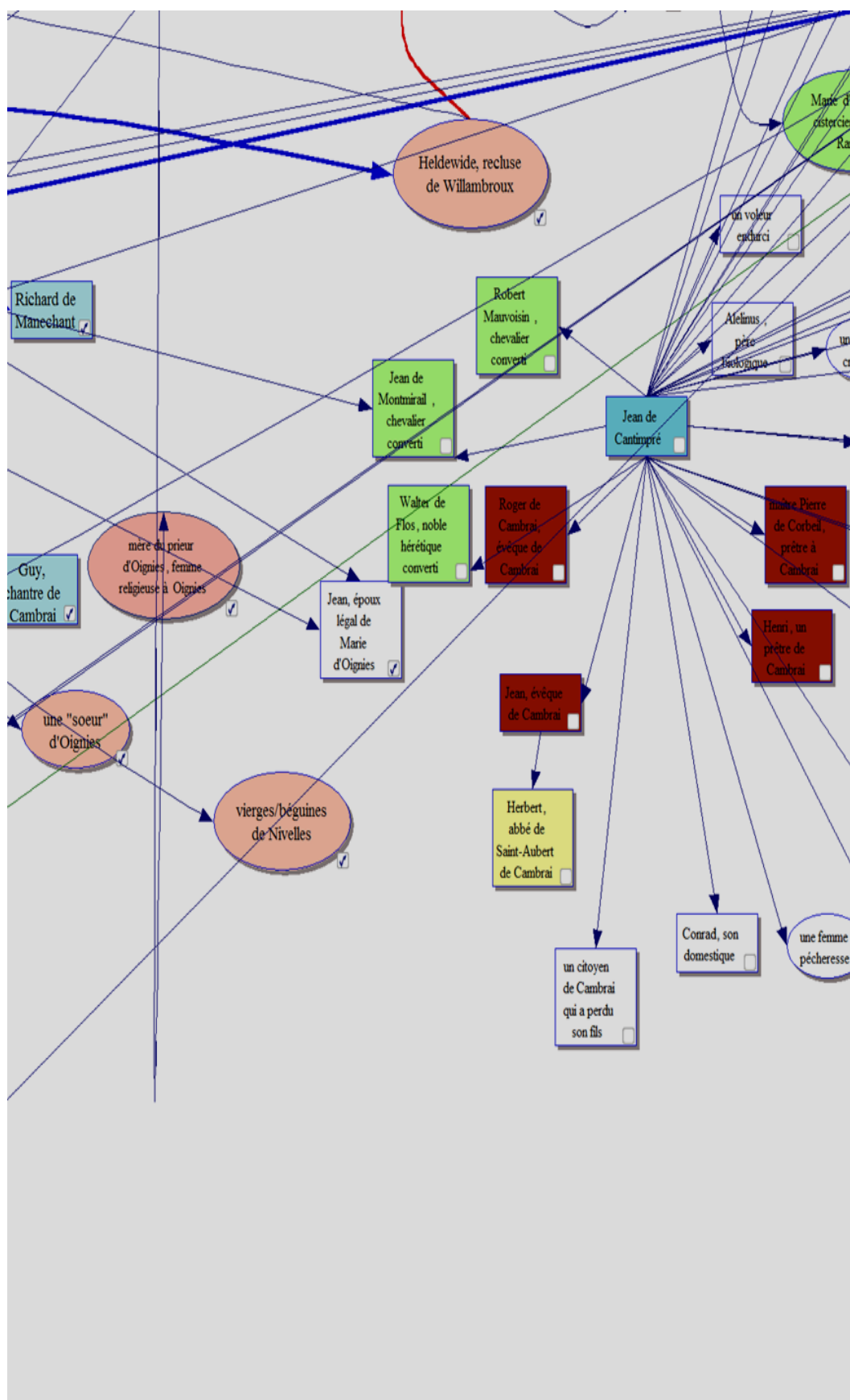


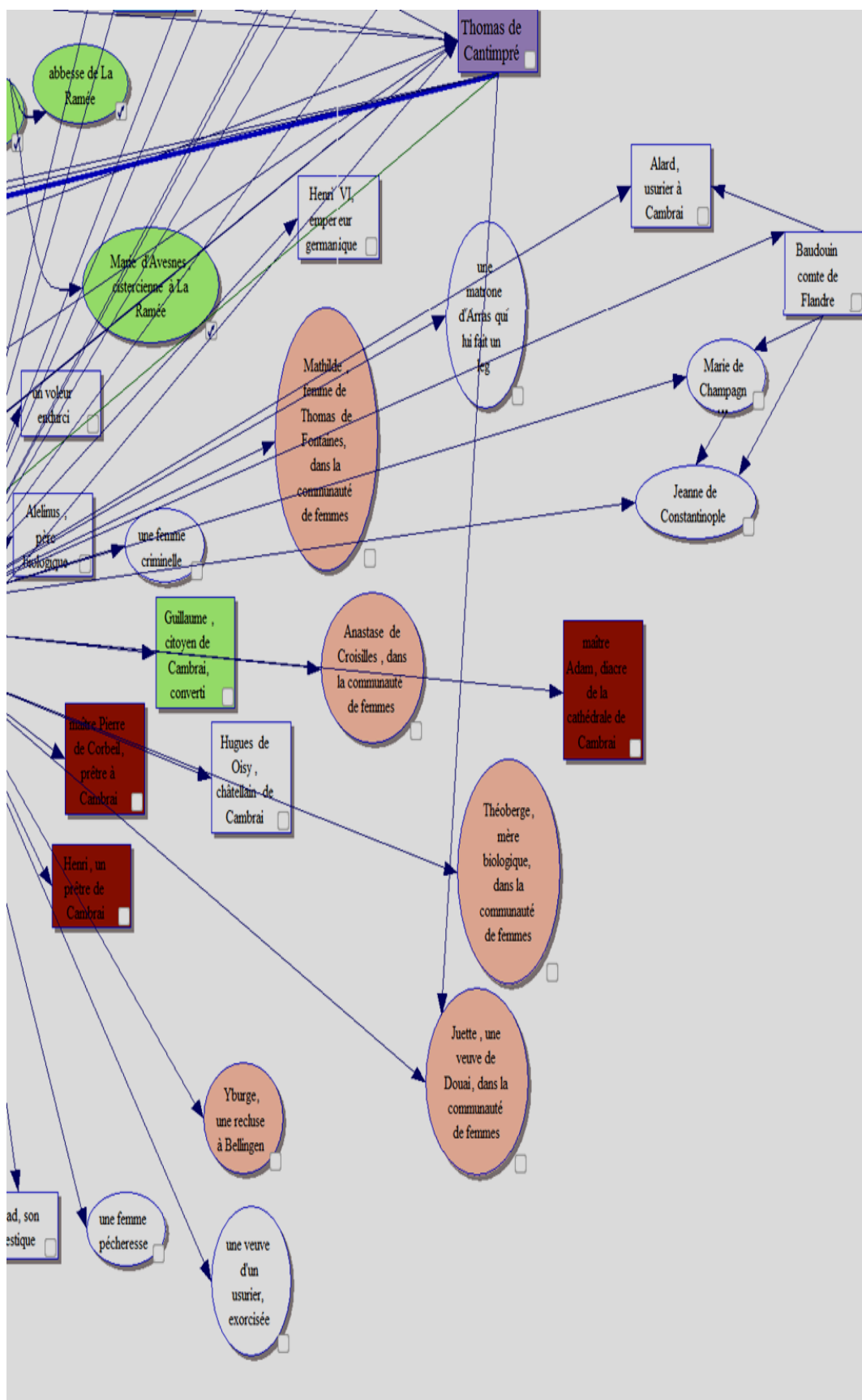


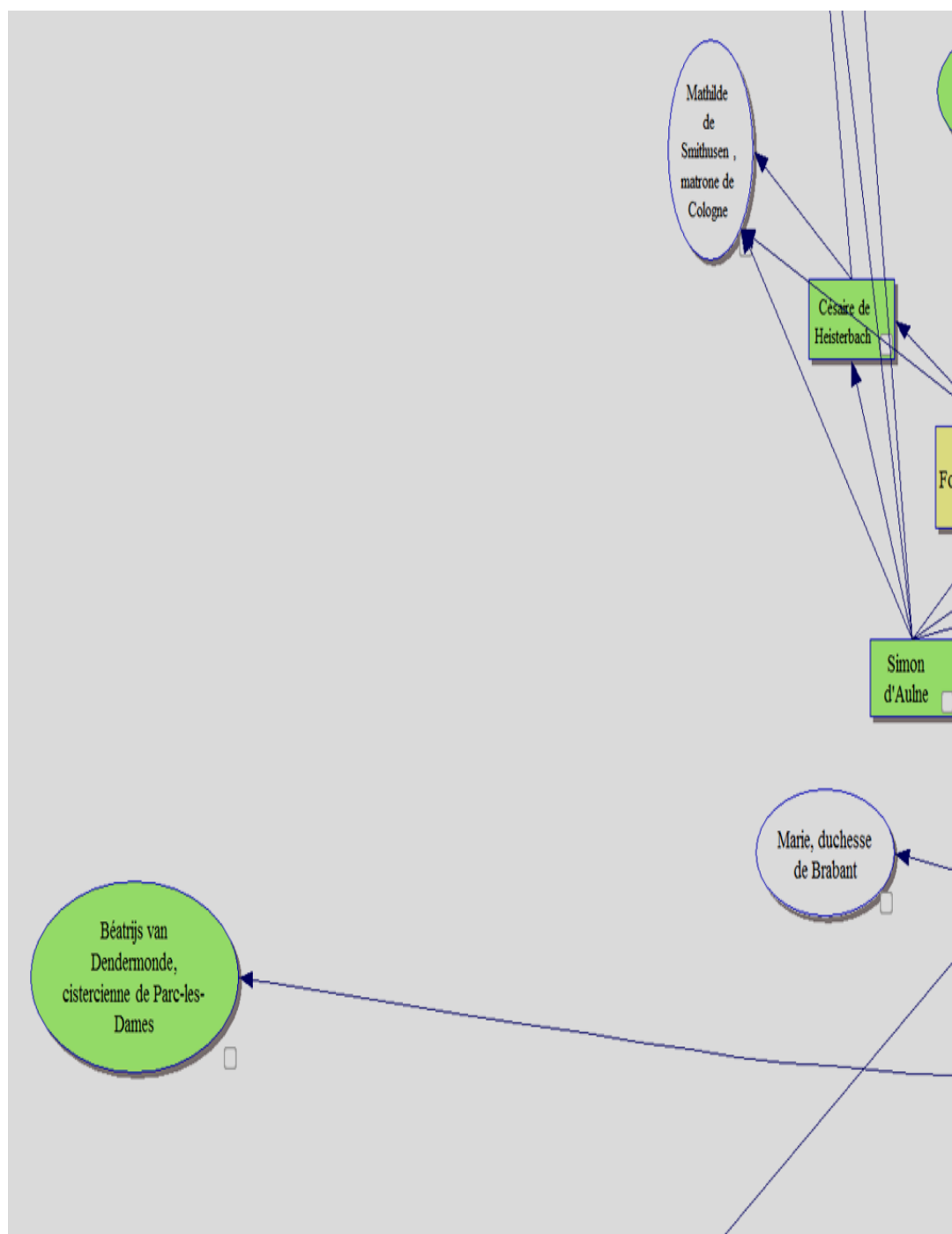


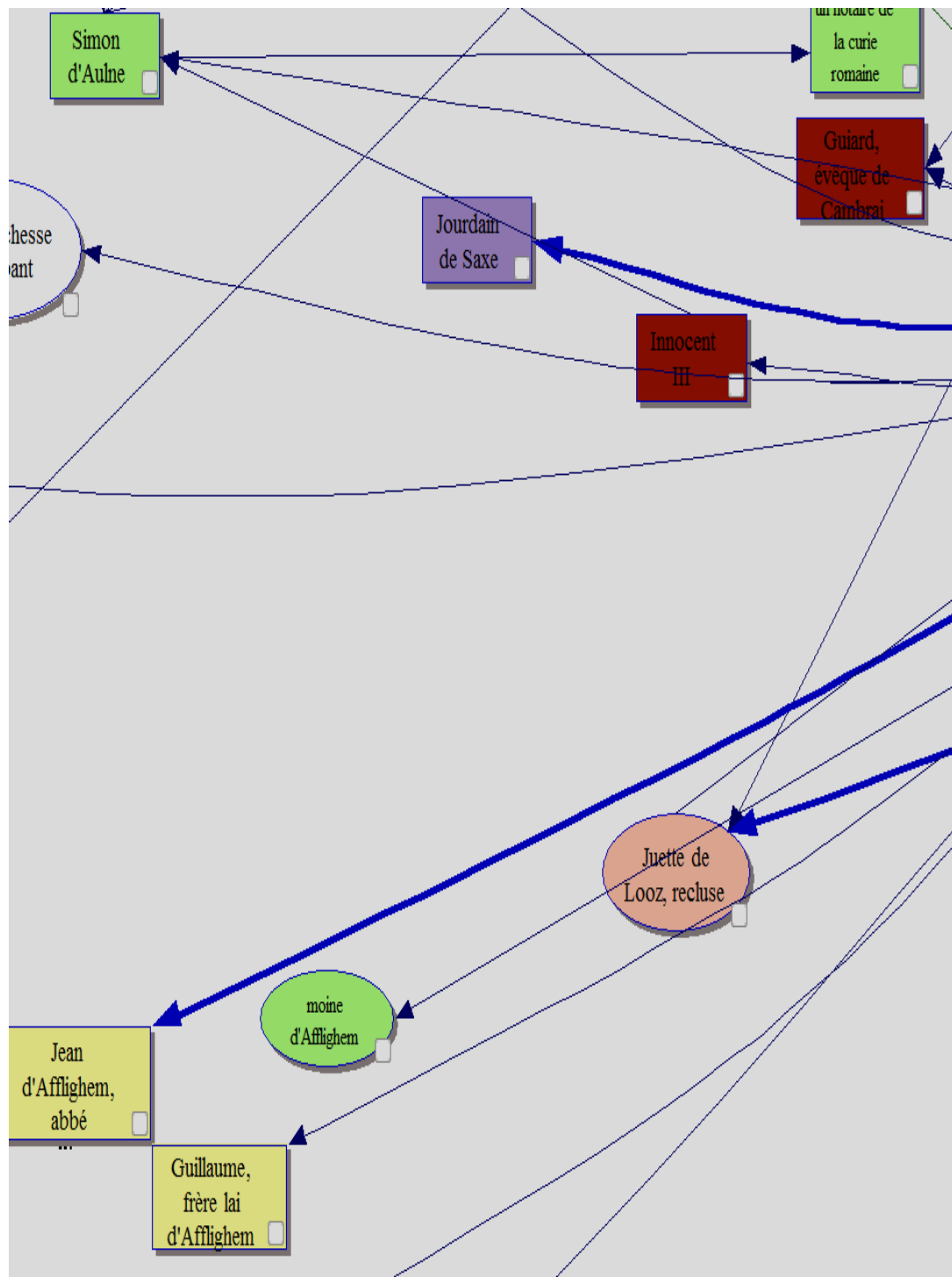


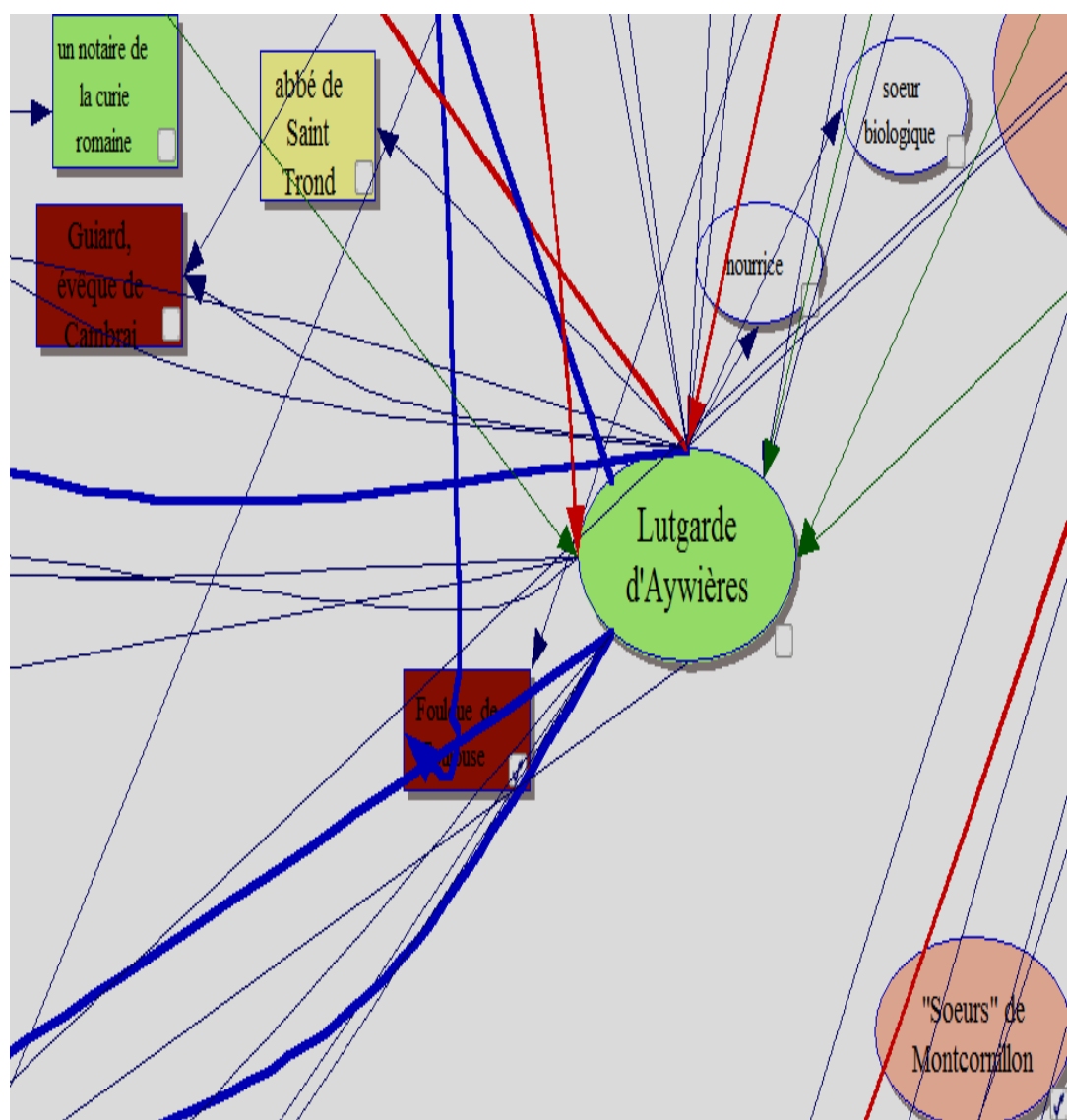


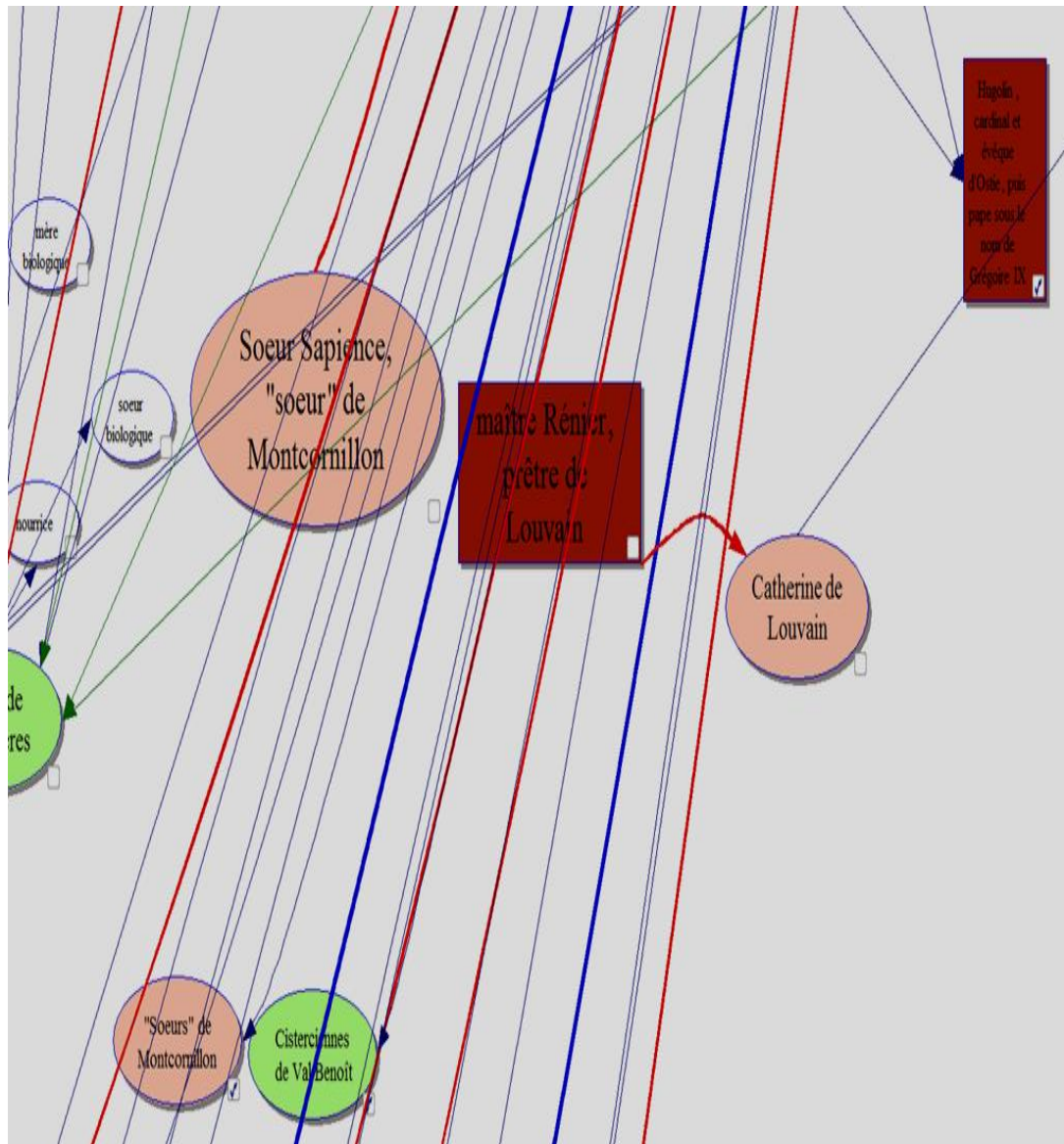


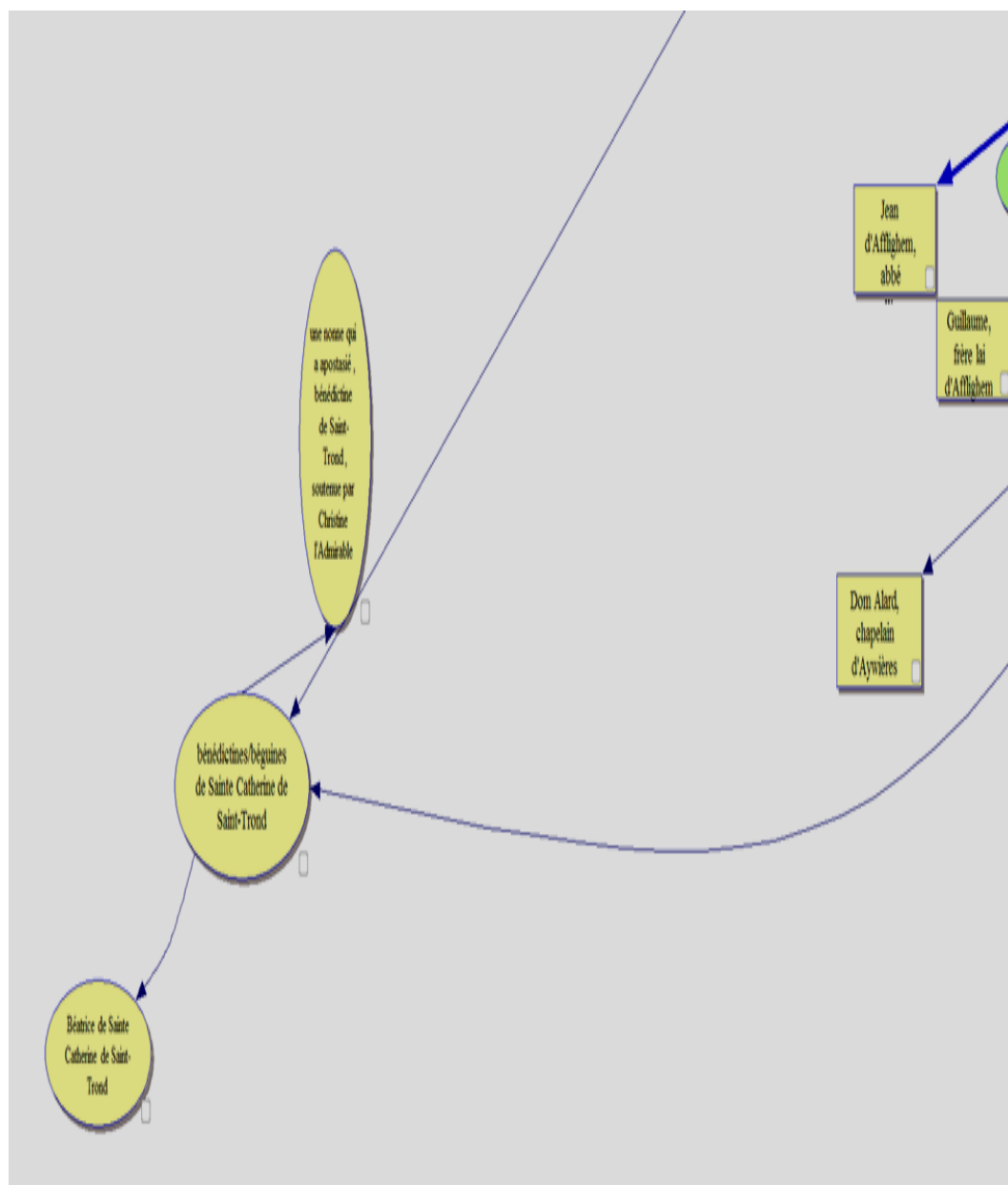


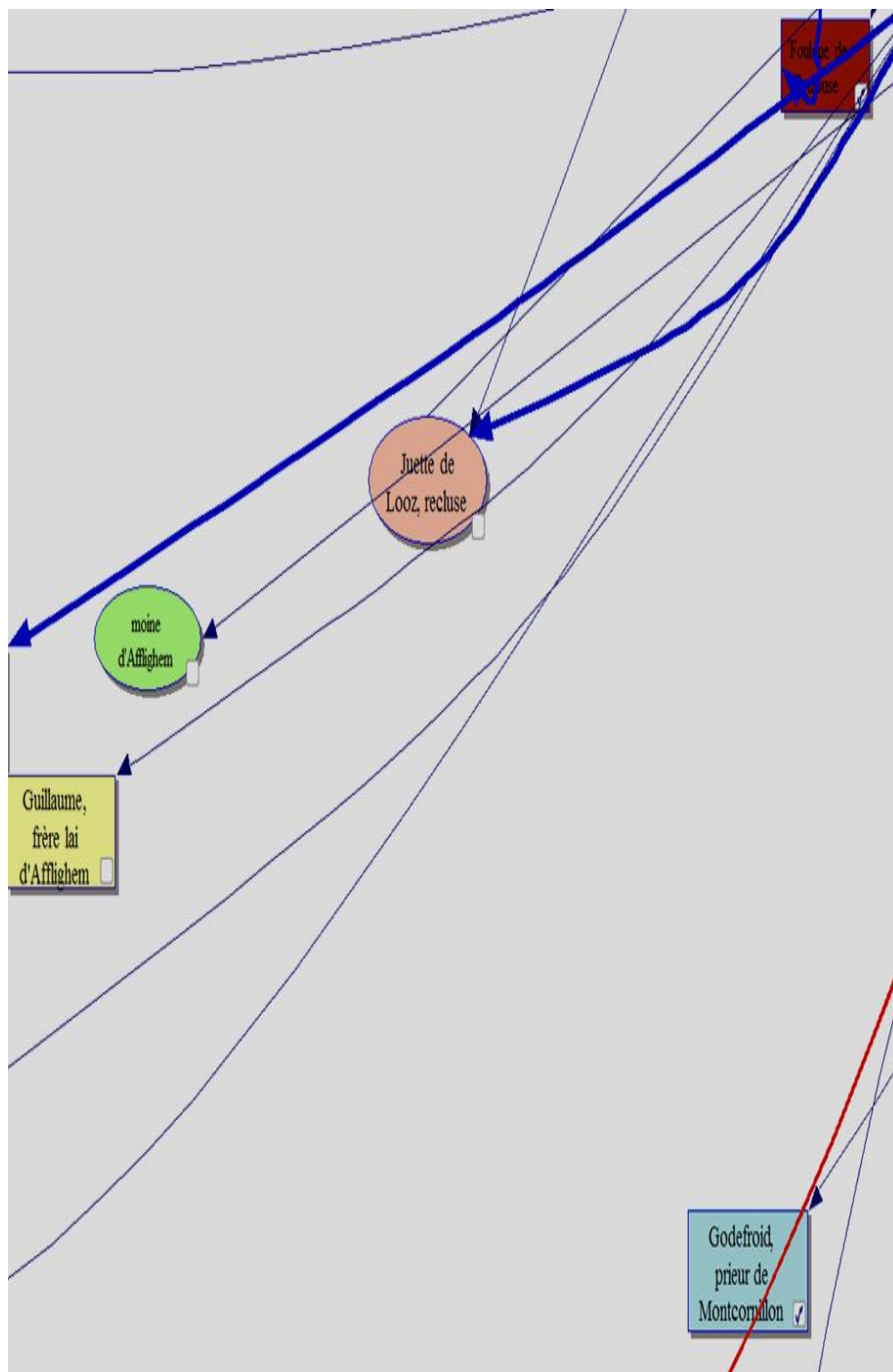


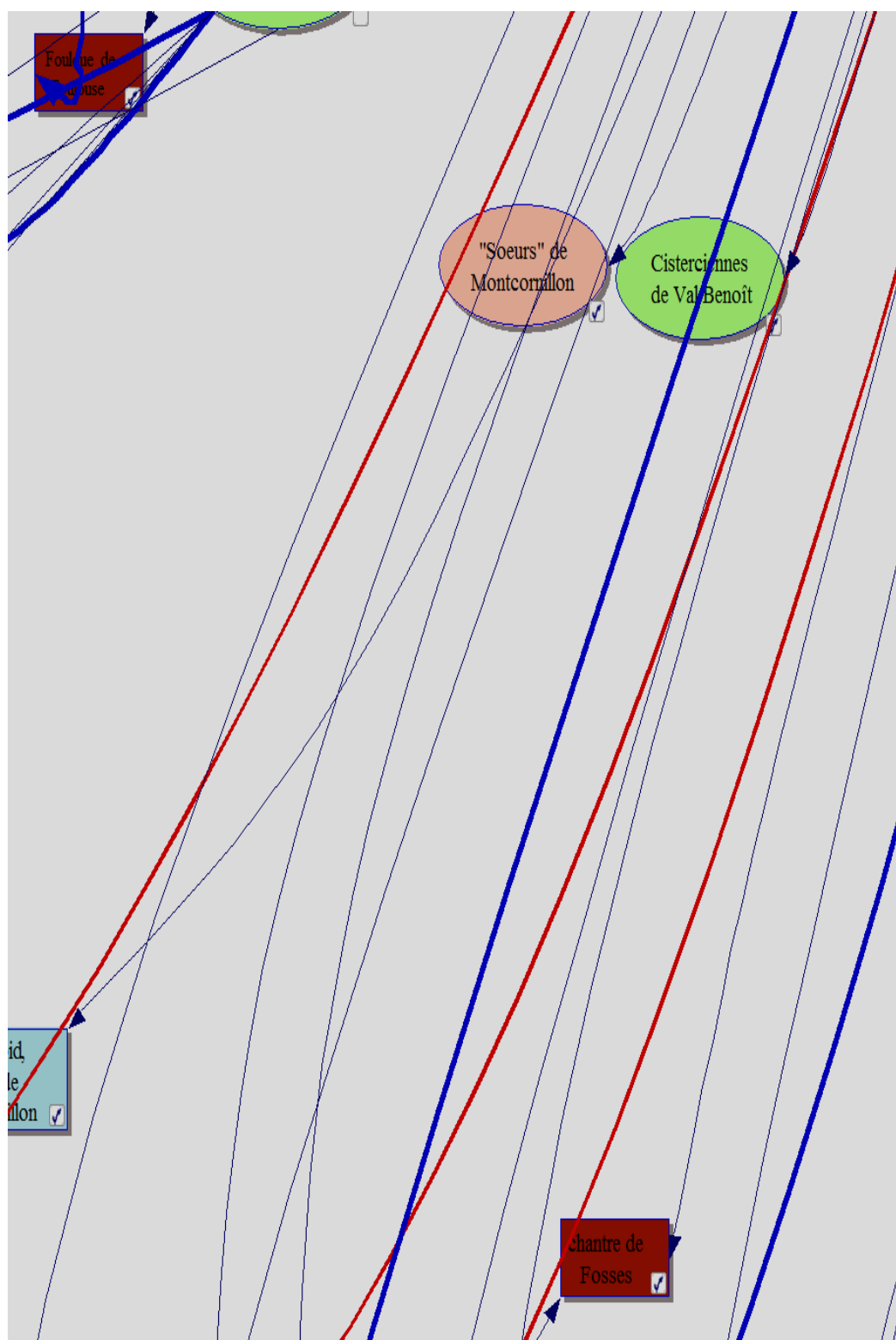


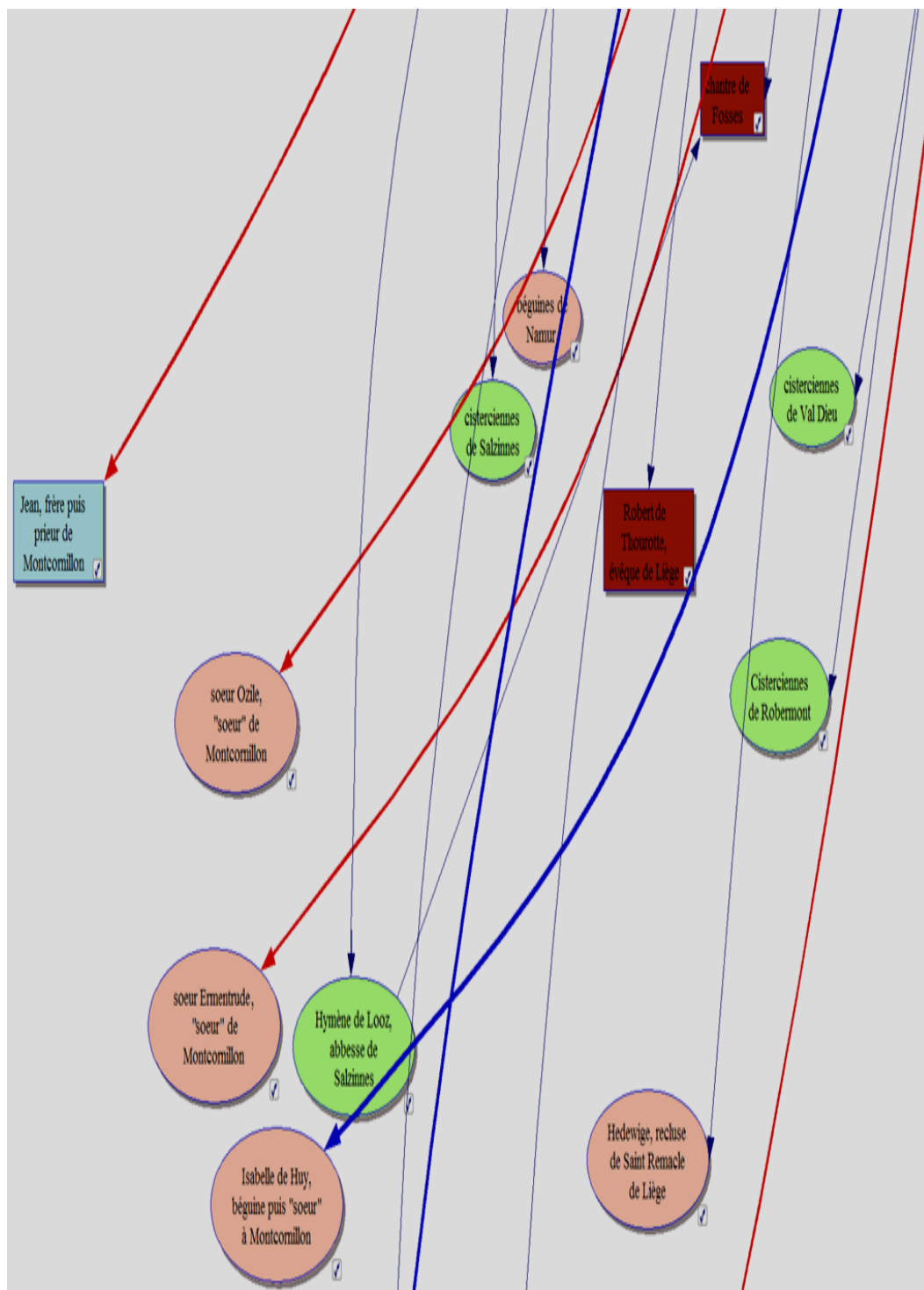


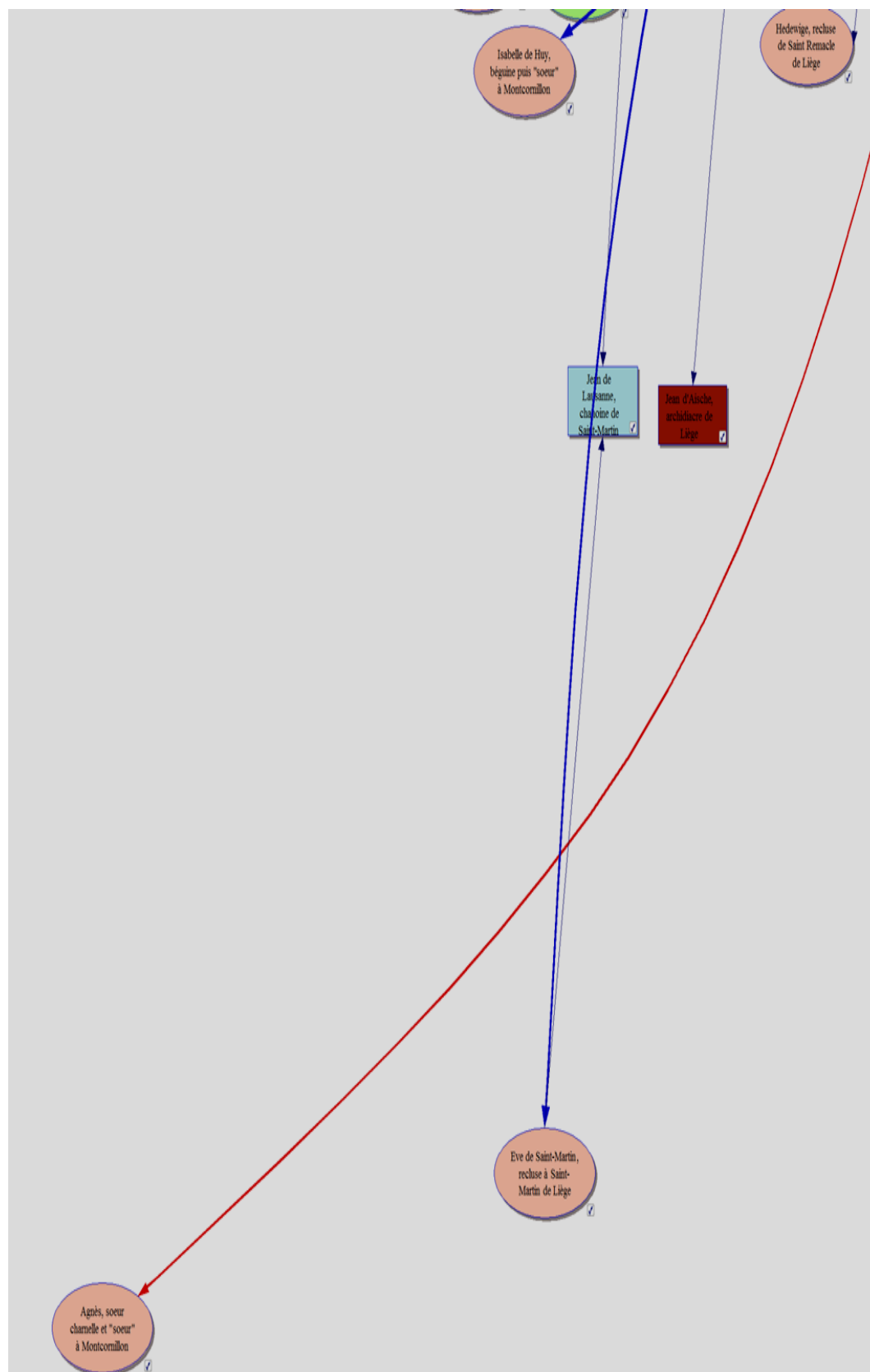












Annexe n° 12

Les dons des reliques des onze mille vierges d'après les documents de l'abbaye de Saint-Trond

